Münster.1933.№ 37 Phil. Diss.

Romanische Philologie.

Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden.

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen
Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster in Westfalen,

vorgelegt von

Josef Röder
aus Merzig

Tag der mündlichen Prüfung: 28. VII. 1932
Dekan: Herr Prof. Dr. Wackernagel.
Referent: Herr Prof. Dr. Heinermann.
Korreferent: Herr Prof. Dr. Lerch.

Gedruckt in der Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte, Emsdetten

1933

Romanische Philologie.

Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden.

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen
Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster in Westfalen,

vorgelegt von

Josef Röder
aus Merzig

Tag der mündlichen Prüfung: 28. VII. 1932
Dekan: Herr Prof. Dr. Wackernagel.
Referent: Herr Prof. Dr. Heinermann.
Korreferent: Herr Prof. Dr. Lerch.

Gedruckt in der Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte, Emsdetten

1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547410_0090

Inhaltsangabe.

A. Problemstellung und Einleitung.

B. I. Das Fürstenbild in der karolingischen Fürstenspiegelliteratur und ihren Ausläufern.

Abt Smaragd von Saint-Mihiel
Jonas von Orléans
Sedulius Scottus
Hincmar von Reims.
Der Liber manualis der Dhuoda
Rather von Verona.

II. Das Fürstenbild in den nachkarolingischen Fürstenspiegeln bis zur Blüte der Scholastik.

Gottfried von Viterbo
Giraldus Cambrensis
Helinand de Froidmont
Guibert de Tournai
Vincent de Beauvais
Jean de Limoges
Guillaume Perrault
Die Enseignemens Ludwigs IX.
Die Somme de Roi des Laurent d'Orléans
Der Carolinus des Gilles de Paris
Das pseudo-aristot. Secret des Secrets.

III. Das Fürstenbild in den scholastischen Fürstenspiegeln.

Thomas von Aquin und Tolomeo de Lucca
Aegidius Colonna (Gilles de Rome)
Der anonyme Liber de informatione principum
Jakob von Viterbo.

IV. Das Fürstenbild in den nachscholastischen Fürstenspiegeln bis zum Beginn der Renaissance.

Jean Charlier de Gerson
Robert Gervais
Der Rozier des guerres Ludwigs XI.

V. Das Fürstenbild in den Fürstenspiegeln der Dichtung.

Robert de Blois
Gilles li Muisis
Watriquet de Couvin
Eustache Deschamps
Georges Chastellain
Jean Meschinot
Gefroi de Paris.

C. Ergebnis und Ausblick auf die späteren Fürstenspiegel.

Problemstellung.

Wenn in folgender Arbeit der Versuch unternommen wird, die mittelalterlichen Fürstenspiegel auf französischem Boden hinsichtlich der in ihnen vertretenen Anschauungen von der Person des Fürsten einer systematischen Betrachtung zu unterziehen, so wird damit ein Gebiet betreten, das auf der einen Seite eine ungeheuere Mannigfaltigkeit und Verflechtung von Problemen darstellt, auf der anderen Seite aber noch nicht Gegenstand systematischer Forschung gewesen ist. Wir müssen deshalb einiges über Umfang und Art unseres Aufgabenbereiches vorausschicken. Inwieweit er von wissenschaftlicher Bearbeitung schon gestreift wurde, wird bei der Behandlung der Literatur darzulegen sein.

Selbst der Begriff „Fürstenspiegel" ist ja noch nicht eindeutig festgelegt, weshalb wir zunächst aufzuzeigen haben, was unter einem Fürstenspiegel zu verstehen ist, und welche Werke der Literatur man als Fürstenspiegel bezeichnen kann. Man könnte geneigt sein, einmal nur diejenigen Schriften, die einen Titel tragen wie Speculum regum, Miroir des princes, Lunettes des princes, Cathéchisme royal usf., als Fürstenspiegel zu bezeichnen. Das hieße aber, eine große Zahl von Schriften ausschließen, die inhaltlich als Fürstenspiegel bezeichnet werden müssen. Viele Autoren haben es aus begreiflichen Gründen vermieden, ihr Werk schon äußerlich als moralisierend zu kennzeichnen, und zogen es vor, in einer schützenden Einkleidung ihre Fürsten zu belehren, und so dürfen wir uns keineswegs auf die äußerlich als Fürstenspiegel gekennzeichneten Schriften beschränken. Diese Schwierigkeit, alle Fürstenspiegel äußerlich als solche zu erkennen, erklärt sich nicht zuletzt auch aus der Verschiedenartigkeit ihres Inhalts und Stoffbereichs. Er schwankt von primitiven Anstandsregeln, Vorschriften über richtige Art des Essens, der Körperhaltung usf. bis zu philosophischen Untersuchungen und Distinktionen über das Wesen des Königtums, über seine Berechtigung und seinen Machtbereich; einige beschränken sich auf eine einfache Aufzählung der für den Regenten notwendigen Eigenschaften, andere stellen ein ranglich wohlgeordnetes System von Königstugenden auf, wieder andere wollen nur praktische Anweisungen geben zur Regierungskunst. Daneben steht eine große Anzahl von Schriften, die ausschließlich die Erziehung und Ausbildung des künftigen Fürsten zum Gegenstand haben. Auch sie müssen teilweise zu der Literatur der Fürstenspiegel

gezählt werden, da das in ihnen aufgestellte spezifische Erziehungs- und Bildungsideal im allgemeinen von dem Idealbild des Fürsten hergenommen ist.

Schon aus den obigen Ausführungen wird die große Zahl und Verschiedenheit der Probleme, die wir in den Fürstenspiegeln antreffen, leicht ersichtlich. Es sind Probleme rein pädagogischer wie ethisch-philosophischer Art, solche, die dem Staatsrecht, der Theologie oder einer anderen Disziplin zugehören. Eine eindeutige Definition der Fürstenspiegel zu geben, ist deshalb schwierig. Allgemein kann man sagen: es sind Schriften, die in irgendeiner Art die Person des Herrschenden zum Gegenstand haben und für ihn bestimmt sind. Dabei lassen sich solche gleichen Inhalts, oder auch solche, die ein und derselben geistigen Strömung oder Epoche angehören, in spezielle Gruppen zusammenfassen und besonders definieren, wie das beispielsweise E. Booz für die karolingischen Fürstenspiegel getan hat,[1]) als deren Ziel er richtig angibt: „die Idealgestalt eines christlichen Herrschers mit seinen sittlichen Vorzügen zu zeichnen und auf verschiedene Fürsten, denen sie gewidmet sind, erzieherisch einzuwirken." Das trifft in dieser Form aber nicht für alle Fürstenspiegel zu; wir werden noch sehen, wie ganz anders sich ein Fürstenspiegel späteren Datums darstellen kann, und es sei hier nur als Beispiel auf den Principe Machiavellis hingewiesen.

Aus dieser Definition erhellt, daß sich der Begriff Fürstenspiegel nur auf den Inhalt einer Schrift bezieht und an keine literarische Form gebunden ist. Wir können ihn mühelos z. B. auf zahlreiche Erzeugnisse der Dichtung übertragen, wenn sie inhaltlich die Berechtigung dazu geben. Es ginge aber viel zu weit, wollte man in der Literatur alles als Fürstenspiegel bezeichnen, was die Person des Herrschers zum Gegenstand hat und für ihn bestimmt ist; das würde den Begriff verwässern. Eine „Spiegelung" möglichst aller Fürsteneigenschaften muß gegeben und auch vom Verfasser ausdrücklich beabsichtigt sein. Das mag zur allgemeinen Definition der Fürstenspiegel genügen; wir werden ihren Inhalt, soweit sie dem Bereich dieser Arbeit angehören, im einzelnen noch kennen lernen.

Abgrenzung des Stoffgebietes.

Bei der Abgrenzung des Stoffgebietes, das auf die französische Literatur des Mittelalters beschränkt bleiben sollte, stellte sich eine Schwierigkeit heraus, die in der Sprache der Fürstenspiegel gegeben ist; denn fast alle Fürstenspiegel des M. A., die auf französischem Boden entstanden sind, sind in lateinischer Sprache geschrieben, was uns nach Kenntnis ihres

[1]) pag. 5.

Gegenstandes nicht wundern kann. Es waren eben nur die Gelehrten — und das sind im M. A. fast ausschließlich Theologen — imstande, einen Fürstenspiegel zu schreiben, anderseits bot sich die lateinische Sprache als besonders geeignet dar, da die französischen Herrscher im frühen M. A. das Lateinische besser als ihre Landessprache kannten. Erst im 13. Jahrh. begegnen wir den ersten in französischer Sprache geschriebenen Fürstenspiegeln und zwar natürlicherweise in der Dichtung. Uebersetzungen von lateinischen Fürstenspiegeln ins Französische finden sich wenig später. Es fragt sich nun, wie diese Arbeit nach oben und unten ihre Abgrenzung finden kann. Nach oben bietet sich eine natürliche Begrenzung mit dem Beginn der Renaissance, jener Zeit, in der im Gegensatz zu dem strengen Jenseitsgerichtetsein des M. A. das Bewußtsein des eigenen Kraftgefühls anhebt, geweckt durch großartige Entdeckungen und Erfindungen, die eine Zeiten- und Geisteswende schufen. Hier werden wir deshalb auch eine markante Scheidelinie innerhalb der Fürstenspiegel festzustellen haben. Viel schwieriger dagegen ist es, eine natürliche Grenze nach unten zu finden. Einmal läßt sich der Begriff des französischen Bodens gerade für das frühe M. A. nur schwer absolut fassen, und es ist schwierig, andere Kriterien für die Auswahl der Fspgl. zu finden. Soll ihre Sprache das entscheidende Kriterium sein, oder ihr Ursprungsort, oder ihre Geisteshaltung und Bestimmung? Die Sprache kann in diesem Falle m. E. das entscheidende Kriterium nicht sein, jedenfalls nicht, was das Französische und Lateinische angeht. Die Stellung der lateinischen Sprache war in Frankreich zu bedeutend, als daß man ihre Erzeugnisse ganz unberücksichtigt lassen könnte, und wir wissen, welcher Anstrengungen es noch im 16. Jahrh. bedurfte, um sie zu verdrängen. Wir haben es bei unserem Gegenstand eben mit einer durchaus gelehrten Literaturgattung zu tun, in der das Lateinische auch heute noch eine bedeutende Rolle spielt. Zum Verständnis der späteren Fspgl. in der französischen, ja in der ganzen romanischen Literatur, ist vielmehr die Kenntnis auch der lateinischen Fspgl. des M. A., die man etwa noch als gemeinromanisch bezeichnen kann, von ausschlaggebender Bedeutung.[2])

Der Einfluß dieser lateinischen Fspgl. auf die späteren ist teils ein direkter, teils geht er über französische Uebersetzungen und Bearbeitungen. So wissen wir von des Aegidius Romanus De regime principum, dem bedeutendsten Fspgl. des M. A. überhaupt, daß er kurze Zeit nach seiner Abfassung für ebendenselben Philipp den Schönen ins Französische übersetzt wurde, für den auch der lateinische bestimmt war, und es

[2]) cf. G. Körting, Encyklopaedie und Methodologie der roman. Philol., Bd. I, Teil II, pag. 128.

folgten dann unzählige Abschriften dieses französischen Traktates und eine unübersehbare Verbreitung. Auch hierin liegt eine unumgängliche Notwendigkeit, diese Frspgl. einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, wobei wir natürlich den lateinischen Text zugrunde legen müssen. Die Gründe, die zur Einbeziehung eines Fspgls. in diese Arbeit im besonderen nötigen, werden an der betreffenden Stelle jeweils darzulegen sein.

Bemerkungen zur Ueberlieferung und Literatur.

Der Umstand, daß die meisten Fspgl. nur für einen bestimmten Herrscher geschrieben waren. vor allem auch, daß sie in der Behandlung der Fürstenpflichten von immer neuen Abhandlungen zeitlich überholt wurden, mußte dazu führen, daß einmal viele der Vergessenheit anheim fielen, andere wiederum nur in Handschriften oder sehr alten Ausgaben vorliegen. Eine systematische Sammlung der Handschriften dieses Inhalts liegt meines Wissens nicht vor; sie sind in den einzelnen Handschriftensammlungen verstreut. Eine systematische Durchsicht der Handschriften müßte daher noch manchen wichtigen Fürstenspiegel an den Tag fördern. Das ist bisher noch nicht geschehen, weil bis heute noch keine zusammenfassende Bearbeitung der Fspgl. vorliegt. Ein solches Werk, das sich bei der gegenseitigen Abhängigkeit der Fspgl. keineswegs auf die französische Literatur beschränken dürfte, vielmehr zum mindesten das gesamte romanische Sprachgebiet erfassen müßte, stellt eine Lebensarbeit dar und würde mehrere Bände füllen.

Den Anfang einer solchen systematischen Bearbeitung und Sammlung aller Fspgl. des romanischen Sprachgebietes und darüber hinaus machte Th. Heinermann. Seine Arbeiten sind noch nicht veröffentlicht, standen aber dem Verfasser dieser Arbeit zur Verfügung. Im übrigen bietet neben dem Auffinden und Ordnen der Fspgl. die erschöpfende Bearbeitung der Literatur eine schier unüberwindliche Schwierigkeit. Da bei der Art des Gegenstandes auch andere Fachgebiete, wie Philosophie, Rechtsgeschichte usf. herangezogen werden müssen, ist es oft schwer, nach diesen Nachbargebieten hin eine sichere Grenze zu finden. Anderseits durften aber die Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen in diesen Disziplinen nicht unberücksichtigt bleiben.

Sieht man in einem Fachlexikon die unter dem Stichwort „Französische Fspgl." angegebene Literatur nach, so wird immer das Werk von W. Münch als das wichtigste genannt.[3]) Es hat für diese Arbeit nur eine untergeordnete Bedeutung, obwohl in ihm eine Anzahl französischer Fspgl. erwähnt werden. Der Verfasser kommt nämlich über ein lückenhaftes

[3]) „Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit", München 1909.

Aufzählen nicht hinaus, was aus dem riesigen Umfang des Stoffgebietes nur allzu leicht verständlich ist. Unverständlich jedoch bleibt trotzdem die Unbestimmtheit seiner Ausführungen.[4]) Eine wertvolle Hilfe bot dagegen das ausgezeichnete Werk von P. Janet[5]) und das noch umfangreichere der Gebrüder R. W. und A. I. Carlyle,[5]) durch die dasjenige von R. Blacky[5]) gänzlich überholt wurde, wenn ich auch den Verfassern in ihrer Ansicht über die Bedeutung Augustins für das Mittelalter nicht folgen konnte. Obwohl diese Werke Fspgl. nicht zum Hauptgegenstand haben, so werden doch einige derselben hier in Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Entwicklung gebracht. Ungleich wichtiger waren für mich die Arbeiten von E. Bernheim,[5]) der besonders den Einfluß der augustinischen Gedankenwelt auf mittelalterliche Zeitanschauungen eindringlich nachgewiesen hat. Von seinen Schülern liegen eine Reihe von Einzeluntersuchungen[6]) nach dieser Richtung hin vor, unter denen die Dissertation von H. Tiralla für meine Arbeit wichtige Richtlinien bot. Die Freiburger Diss. von E. Booz dagegen hatte, obwohl ihr Titel viel verspricht, wegen ihres auf das Geschichtliche beschränkten Inhalts für mich nur geringe Bedeutung. Das vierbändige Werk von Ch.-V. Langlois[5]) verdient wegen seiner auf dem letzten Stand der Forschung beruhenden Ausführungen besondere Erwähnung. Die übrige allgemeine und spezielle Literatur, soweit es mir möglich war, sie zu erfassen, wird im Text behandelt werden. Daß dabei wegen der ungeheueren Ausdehnung des Stoffgebietes nicht auf alle Werke und besonders nicht auf alle Aufsätze in Zeitschriften verwiesen werden kann, ist selbstverständlich.

Ziel dieser Arbeit soll ja sein, zunächst einmal möglichst alle Schriften des M. A. auf französischem Boden, die man als Fspgl. ansprechen kann, zusammenzustellen und auf ihr Fürstenbild hin zu untersuchen, ihre gegenseitige Abhängigkeit und Bedeutung für die späteren Fspgl. aufzuzeigen, besonders aber auch die Probleme zu beleuchten, die noch einer Lösung bedürfen. Wenn diese Arbeit bei den oben genannten Schwierigkeiten heute noch keinen Anspruch auf erschöpfende Behandlung des Themas machen kann, so soll sie gerade durch ihre Lückenhaftigkeit zeigen, wo Spezialuntersuchungen noch nötig sind und zu weiteren Untersuchungen Anlaß geben.

---

[4]) Ein Beisp. sei angeführt aus dem Vortrag: Die Theorie d. Fürstenerzieh. im Wandel d. Jahrh. (Mittlg. d. Ges. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch., Jg. 18, H. 4, p. 254: „Ein flämischer Schriftsteller d. 17. Jahrh. erklärt die bevorzugte Stellung Frankreichs ... und die guten Eigenschaften der Könige aus den trefflichen Ratschlägen, die ihnen in literarischer Form namentlich von weisen Klerikern zuteil geworden seien! Und welch lange Reihe solcher Schriften (einige unechte wohl zwischen den echten) weiß er anzuführen!". Wer war denn der flämische Schriftsteller?

[5]) Siehe Literaturverzeichnis.

[6]) Greifswalder geschichtliche Dissertationen.

Einleitung.

Soweit wir in der Kenntnis staatlicher Gemeinschaften zeitlich hinaufreichen, finden wir auch Gedanken über die beste Staatsverfassung, über die Pflichten der Vorsteher der Staaten, über die der Untertanen usf., Gedanken, die diese Kernfrage jedes menschlichen Gemeinschaftswesens zum Gegenstand haben. Es ist das eine Frage, die, obwohl Jahrtausende lang diskutiert und auf die verschiedenste Art beantwortet, bis heute ein Kampffeld geblieben ist. Daß an einem Kampf von solcher Lebensnähe auch die Literatur im engeren Sinne teil genommen hat, kann nicht wundernehmen — Erzeugnisse mit ausgesprochen politisch-philosophischer Tendenz sind uns aus allen Epochen bekannt —, aber sie tritt nur ganz selten selbständig zum Kampf an; im allgemeinen übernimmt sie ihre Auffassungen von den jeweils vorherrschenden geistigen Strömungen. Eine Zwischenstellung nehmen hier die Fspgl. ein; teils entwickeln sie selbständig eine Staatstheorie, aus der dann die Stellung der Person des Regierenden in ihren Pflichten und Rechten sich ergibt, teils übernehmen sie einfach eine Theorie und beschränken sich darauf, eine Nutzanwendung für den Fürsten zu geben.

Bekanntlich finden wir die ersten Staatenbildungen und damit auch die ersten Staatstheorien im Orient. Von ihm hat die griechische Antike viel Gedankengut übernommen, in eigene Formen gegossen und dem Abendland übermittelt. Auch in die abendländische Auffassung von der Person des Regierenden sind viele Elemente aus dem Orient und ganz besonders im romanischen Sprachgebiet eingedrungen, ein mal durch die Vermittlung des Lateinischen allgemein, dann aber besonders durch das spanische Einfallstor, das orientalischen Kultureinflüssen offenstand. Wir werden deshalb, um den Geist der romanischen Fspgl. und für unsere Arbeit im besonderen derjenigen auf französischem Boden verstehen zu können, einleitend einen kurzen Rückblick auf die orientalischen, wie auch auf die antiken Anschauungen von der Person des Regierenden zu werfen haben.[7])

Für Indien ist charakteristisch, daß Religion und Politik eng verbunden waren und auch heute noch sind. Wollen wir uns deshalb über die Stellung des staatlichen Oberhauptes orientieren, so müssen wir den Brahmanismus und den Buddhis-

[7]) Wir folgen dabei den Ausführungen von P. Janet, I, pag. 1—262.

mus zu Rate ziehen. Die „Manava-Dharma-Sastra", die Gesetze des Manu, lehren die göttliche Einsetzung der vier Kasten, deren oberste die Priester (Brahmanen) bilden, und von denen jede eine besondere Eigenschaft und Pflicht hat. (Man hat daher einen Zusammenhang der vier sokratisch-platonischen Kardinaltugenden mit der Kastenlehre angenommen). Die Staatsverfassung ist monarchisch; der König ist nicht nur Vertreter Gottes hier auf Erden, er ist selbst ein Gott und wird als solcher verehrt. „Ce monde, privé de rois, étant de tous côtés bouleversé par la crainte, pour la conservation de tous les êtres, le Seigneur créa un roi en prenant des particules éternelles ...; et c'est parce qu'un roi a été formé de particules tirées de l'essence de ces principaux dieux, qu'il surpasse en éclat les autres mortels."[8]) In Wirklichkeit ist aber der König nur ein Instrument in der Hand der Brahmanen; seine erste Pflicht ist, sie zu ehren, ihnen alles anzuvertrauen und für sie zu sorgen; zu fordern hat er selbst von ihnen nichts. Wir sehen also im Brahmanismus, obwohl die Person des Königs göttliche Verehrung genießt, den königlichen Machtbereich durch die Priester eingeschränkt und alle seine Pflichten in den Dienst der Priesterklasse gestellt. Der Buddhismus hingegen greift das theokratische Kastensystem an und lehrt die Gleichheit aller Menschen. In seinen Forderungen der Gerechtigkeit, der Liebe, des Mitleids, zeigt er viele christliche Anklänge. Die Moral wird zum Kriterium der Persönlichkeit, und der König hat sich selbst vor Stolz und Hochmut zu hüten und jeden tugendhaften Menschen zu achten

Weder der Brahmanismus noch der Buddhismus hat ein rein politisches System aufgestellt und dem König darin einen bestimmten Platz zugeschrieben, wofür er seinerseits bestimmte persönliche Qualitäten aufweisen müßte. Ein Fspgl. nach abendländischem Muster liegt meines Wissens nicht vor; eine solch freie Sprache ist bei orientalischen Verhältnissen auch später noch nicht möglich gewesen, weshalb derartige Stoffe nur in Verkleidung behandelt werden konnten, in Form von Tierfabeln oder einfachen, belehrenden Erzählungen, wie sie uns im Pancatantra oder in der Disciplina Clericalis entgegentreten. Letztere ist ein Beispiel für die Durchgängigkeit orientalischer Stoffe über Spanien nach dem Abendland, deren Einfluß in der mittelalterlichen französischen Dichtung nicht zu verkennen ist.[9])

Anders dagegen in China, dem klassischen Land der Despotie, wo schon im 4. vorchristlichen Jahrh. Mencius den Confutsianismus nach der politischen Seite hin ausbaute und als

[8]) Man. Dhar. Sastra in Uebersetzung von Loiseleur-Deslonchamps, Paris 1833, VII, 3, 8.

[9]) cf. G. Paris, Les contes orientaux dans la littérature française du Moyen-âge, Paris 1887.

Fürstenberater großen Einfluß hatte. Er beschränkte sich dabei aber durchaus nicht auf den Rat zu tugendhaftem Leben, sondern darüber hinaus machte er Vorschläge zur besten Regierungsweise. Die königliche Gewalt, sagt er, stammt vom Himmel, der seinen Willen in der Zustimmung des Volkes offenbart. Menschlichkeit und Milde verlangt er vom Fürsten, Gerechtigkeit und Sorge für sein Volk; er zeigt das blutige Ende jeder Tyrannei und rechtfertigt den Tyrannenmord; er tadelt den Fürsten, der sein Volk auspreßt und beraubt, statt für sein Wohl zu sorgen. Diese Anschauung vom Fürsten finden wir noch tausend Jahre später im Abendland, wenn auch in stärkerem Zusammenhang mit staatsrechtlichen Theorien.

Im Orient waren diese Ideen früh bekannt, den Griechen aber war es vorbehalten, sie in einem wohlkonstruierten staatspolitischen Gebäude zu verankern. Kein Volk ist in dem Ausbau staats- und moralphilosophischer Ideen fruchtbarer gewesen als die Griechen. Wohl haben sie vieles aus dem Orient übernommen, aber sie haben es in eigene Formen gebracht und auf uns überliefert. Es kann nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehören, eine ausführliche Darlegung dessen zu geben, was von den Griechen und später von den Römern über die Person des Regierenden ausgesagt wurde, obwohl griechisch-römisches Gedankengut von den Fspgln., die zu behandeln sind, in hohem Maße übernommen wurde. Im allgemeinen nämlich ist es als solches ohne weiteres erkenntlich und braucht hier nicht vorher ausführlich behandelt zu werden. Wir können uns deshalb darauf beschränken, einige Gedanken herauszugreifen.

Von den Griechen haben Plato und Aristoteles mit ihrer Auffassung vom Königtum weitaus am meisten die abendländischen Anschauungen beeinflußt; Plato durch die enge Verwandtschaft seiner Gedanken mit denen des bedeutendsten Kirchenlehrers, des hl. Augustinus, Aristoteles besonders auf dem Wege über die Scholastik. Für Plato ist die innige Verknüpfung der Politik mit der Philosophie bzw. mit der Moral eigentümlich. Die Philosophen (im Sinne Platos) sollen entweder auch Könige, oder die Könige sollen Philosophen sein. Nicht der soll König sein, der am besten Krieg führen, Frieden schließen, Unheil vermeiden kann, sondern der, welcher es versteht, die Untertanen sittlich vorwärts zu bringen. Der König hat also eine hohe sittliche Aufgabe, politische Staatskunst ist eine Eigenschaft zweiter Ordnung.

Hatte Plato in seiner Auffassung vom Königtum viel Ideales und Utopisches, so finden wir bei Aristoteles eine realere und praktischere Denkweise in Bezug auf die Person des Herrschers. Er hat das Verdienst, eine sichere Grund-

lage geschaffen zu haben, auf der ein wirkliches Königtum möglich war. Allerdings ist Aristoteles kein unbedingter Anhänger der Monarchie, er nimmt zu allen möglichen Staatsformen Stellung und erörtert ihre Gunst oder Ungunst je nach den vorhandenen Verhältnissen. So erkennt er die Monarchie als gut an, wenn der Fürst tugendhaft ist und nur die Interessen seiner Untertanen, nicht aber seine eigenen verfolgt. Gesetze sollen im Staate herrschen, und der König ist nur dann gut, wenn er das Gesetz verkörpert, gleichsam das lebende Gesetz ist. Aristoteles wurde auch im M. A. ein besonderer Fürstenspiegel zugeschrieben, den er für seinen Schüler Alexander verfaßt haben soll, und der unter dem Titel Secretum Secretorum (Secret des Secrets) größte Verbreitung gefunden hatte. Aristoteles ist zweifellos nicht der Verfasser dieser Schrift, auf die wir an späterer Stelle noch zurückkommen werden.

Wohl sind uns von anderen griechischen Denkern solche Schriften bekannt, wie die Schrift über das Königtum von Isokrates an Nicocles, den Sohn des Euagoras auf Cypern, die an Gedankenreichtum manchen jüngeren Fspgl. übertrifft (cf. Münch, p. 13 f.), oder die Kyropaedie des Xenophon, die sich dem Télémaque Fénelons an die Seite stellen läßt. Ungleich bedeutender aber als der Einfluß der letztgenannten Schriften war der des Plutarch, unter dessen Namen fast in allen Fspgln. der folgenden Jahrhunderte eine Institutio Traiani zitiert und verwertet wird.[10]) Man nimmt an, daß die Schrift von einem Unbekannten ins Lateinische übersetzt wurde, nachdem sie vorher in griechischer Sprache aus verschiedenen Werken des Plutarch zusammengestellt worden war.[11]) Die am meisten zitierte Stelle ist folgende: Princeps vero capitis in re publica obtinet locum, uni subjectus Deo et his qui vices illius agunt in terris; quoniam et in humano corpore ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguae officia sibi vindicant judices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur..."[11])

Die Römer haben in der Auffassung vom Königtum wenig Neues geschaffen; ihr Einfluß beruht mehr auf den Werken ihrer Literatur allgemein. Cicero und Seneca werden besonders gern zitiert, und Vegetius mit seinem Werk über das Kriegswesen fehlt fast in keinem Fspgl. Auch die in griechischer Sprache geschriebenen Selbstbetrachtungen Marc

10) Sie findet sich z. B. noch in Marci Antonii Nattae, De principum doctrina libri novem, pag. 329 ff., Frankf. 1603.

11) cf. Gregor. N. Bernard., Plutarchi Chaeronensis Moralia Vol. VII, pag. 183 ff., Lipsiae 1896. Eine andere Ansicht vertritt Hirzel in „Plutarch", Lpzg. 1912 (Das Leben der Alten, H. 4, pag. 96).

Aurels standen im M. A. in hohem Ansehen, und der Spanier Antonio de Guevara benutzte sie noch für seine Reloj die principes. Es sei an dieser Stelle auch schon auf einige Schriften oströmisch-byzantinischer Kaiser hingewiesen, wie des Manuel Palaeologus Vorschriften königlicher Erziehung an seinem Sohn (Migne, S. gr. t. 156, col. 314 ff.) oder des Constantin Porphyrogenitus Anweisungen zur Staatsverwaltung (Migne, S. gr. t. 113, col. 158 ff.) [12])

Eine neue Epoche in der Auffassung vom Fürsten bedeutet erst das Christentum. Durch die christliche Gedankenwelt, wie sie in der hl. Schrift ihren Niederschlag gefunden hat, wurden im M. A. bis zum 12. Jahrh. etwa in den Fspgln. alle antiken Anschauungen verdrängt, oder doch im christlichen Geist umgeformt. Keiner der Kirchenväter hat in so hohem Maße wie Augustinus und nach ihm Gregor der Große die mittelalterliche Auffassung vom Fürsten bestimmt; sie haben dem christlichen Fürstenideal feste Formen gegeben. Daß dieses Ideal für Frankreich im besonderen mit seiner ununterbrochenen katholischen Tradition grundlegend geblieben ist, kann nicht wundern; wohl hat es sich auch auf französischem Boden einige Umwandlungen gefallen lassen müssen, aber immer wieder wird es in Einklang gebracht mit der christlich-katholischen Auffassung.

Es ist deshalb schwierig, die Fspgl. auf französischem Boden sinngemäß einzuteilen. Wir werden folgende Gliederung zugrundelegen: zunächst trennen wir ab die sogen. karolingische Fspgl.-Literatur mit ihren Ausläufern, da sie fast ausschließlich vom augustinisch-gregorianischen Geiste beeinflußt ist; als zweite Gruppe fassen wir die nachkarolingischen Fspgl. bis zur Blüte der Scholastik zusammen, die neben der hl. Schrift und den Vätern auch in stärkerem Maße andere Quellen zu Rate ziehen; als dritte die scholastischen, in denen der Aristotelismus vorherrscht; als vierte die nachscholastischen. Wird so in den ersten vier Abschnitten das Fürstenbild in einer ausgesprochen gelehrten Literaturart verfolgt, so sollen im fünften einige Beispiele aus der Dichtung angeführt werden, soweit sie zur Fspgl.-Literatur gerechnet werden darf. Das wird Gelegenheit geben, Beziehungen von der Dichtung zu den gelehrten Fspgl. zu knüpfen, ihre (der Dichtung) Abhängigkeit zu erweisen, daneben aber auch ihre Besonderheiten herauszustellen.

---

[12]) Ueber die Verwendung dieser Schriften noch für die Ausbildung Ludwigs XIII. cf. Druon, I, pag. 71.

Das Fürstenbild in der karolingischen Fürstenspiegelliteratur und ihren Ausläufern.

Schon im Jahre 595 richtete Gregor d. Gr. an den König Childebert und später auch an seine Söhne ein Sendschreiben, worin er zu den Herrscherpflichten Stellung nimmt, und schon vor ihm hatten hohe Geistliche, wie der Bischof Aurelianus von Arelate an Theodebert I., sich mit Ermahnungsschreiben an Fürsten gewandt. Das Bedürfnis der Geistlichkeit, die christlichen Regentenpflichten ihren Fürsten einzuschärfen, hat auch in der Folgezeit eine lange Reihe von solchen Ermahnungsbriefen entstehen lassen, die wir hier nicht im einzelnen aufzählen können (cf. Booz, pag. 12—16); sie bedeuten die Anfänge der karoling. Fspgl.-Literatur, welche die erste dieser Art auf französischem Boden ist. Schon die Schrift Alkuins — um einen der bedeutendsten Männer zu nennen — De virtutibus et vitiis, für den bretonischen Grafen Wido geschrieben, könnte man mit einigem Recht als Fspgl. bezeichnen; es überwiegt in ihr aber noch das Allgemeine, d. h., es fehlt die ausschließliche Bezugnahme auf die Person des Regierenden. Noch näher kommt dem Charakter eines Fspgl. der Libellus exhortationis ad Henricum des Paulinus von Aquileia, eines geborenen Franzosen (M. t. 99, 197 ff./ cf. H. L. IV, 298 ff,), der die Schriften Alkuins benutzt hat. Der Libellus, der den folgenden Fspgln. eigentlich nur in der erschöpfenden Art der Erörterung aller dem Fürsten notwendigen Eigenschaften nachsteht, kann als Uebergangswerk bezeichnet werden; die Fspgl. eines Jonas von Orléans oder Hincmar von Reims sind schon umfänglich größere Werke und bemühen sich um die Zeichnung eines möglichst vollständigen Fürstenbildes.

Die karolingischen Fspgl. sind schon verschiedentlich Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung gewesen;[1]) da sie im übrigen auch alle dasselbe Fürstenideal gemeinsam haben, so können sie im Zusammenhang dieser Arbeit summarisch behandelt werden. Ihre Kenntnis jedoch ist für das Verständnis der späteren Fspgl. unerläßlich. Es gehören ihnen an die *Via regia* des Abtes *Smaragd* von Saint-Mihiel, die *Institutio regia* des *Jonas von Orléans, der Liber de rectoribus christianis* des *Sedulius Scottus,* die Schriften des *Hincmar*

[1]) So von Booz, Hellmann, Lilienfein, Werminghoff, Tiralla u. a. m.

von Reims De regis persona, De ordine palatii und mehrere andere (cf. H. L. V, 544 ff.).

Die Uebereinstimmung des Fürstenideales bei den Autoren der karolingischen Fspgl. beweist, daß sie alle aus denselben Quellen schöpften. Diese Quellen sind fast ausschließlich die Bibel und die Kirchenväter, aus denen ausführlich zitiert wird; dabei unterscheiden sich unsere Autoren nur in der Auswahl der Zitate. Ob sie auch ihre Schriften gegenseitig gekannt und benutzt haben, — was Hellmann bestreitet, und weshalb er auch den karolingischen Fspgln. den Charakter eines Literaturzweigs abspricht[2]) — ist für das von ihnen gezeichnete Fürstenideal nebensächlich; wichtiger dagegen ist die Kenntnis ihrer gemeinsamen Quellen. Bernheim und seine Schüler haben den großen Einfluß des augustinischen Fürstenbildes auf die Auffassung vom Fürsten im M. A. nachgewiesen. In den karoling. Fspgln. ist dieser Einfluß offensichtlich und noch allein richtunggebend; wir haben deshalb zunächst die augustinische Auffassung kennenzulernen, weil damit der wesentliche Inhalt der karoling. Fspgl. wiedergegeben wird, und weil wir den großen Einfluß Augustins auch in den späteren Fspgln. erkennen werden als die ihnen gemeinschaftliche Leitlinie, die überall, nur jeweils stärker oder schwächer, in die Erscheinung tritt. Wir lassen deshalb die Stelle aus der Civ. Dei V, 24 folgen, wo Augustinus den christlichen Herrscher zeichnet, so wie er ihn auffaßt:

„Neque enim nos christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes rei publicae domuerunt vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere opprimere potuerunt. Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera vel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent velut summa bona desiderarent. Sed felices eos dicimus

si juste imperant,

si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt,

si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati eius famulam faciunt,

---

[2]) pag. 2: „Dürfen wir deshalb von einem besonderen Literaturzweig der Königsspiegel sprechen? Das würde eine Einwirkung der einzelnen Werke aufeinander, eine Entwicklung gleichviel welcher Art voraussetzen, und ein solcher Zusammenhang dürfte nicht nachweisbar sein: es scheint nicht, daß Sedulius od. Hincmar einen ihrer Vorgänger gekannt haben." Eine Entwicklung läßt sich aber m. E. nicht bestreiten.

si Deum timent, diligunt, colunt,
si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes,
si tardius vindicant, facile ignoscunt,
si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae, non pro saturandis inimiciarum odiis exserunt,
se eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent,
si quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant,
si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior,
si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare, et
si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae,
si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt."

Es ist der „Imperator felix" oder „rex justus", den hier Augustinus definiert.[3]) Diese Begriffe werden aber in ihrer Tragweite erst dann richtig erkannt, wenn sie im augustinischen Sinne verstanden werden. Dem M. A. waren sie als solche ohne weiteres verständlich, und wir müssen versuchen, sie in ihrem ursprünglichen Sinn, so wie es das M. A. tat, zu erfassen.

Augustinus stellt bekanntlich der Civ. Dei die Civ. diaboli gegenüber, um so die Eigenschaften der Civ. Dei klarer zu umreißen. So steht auch dem imperator felix (rex pacificus, rex justus) der rex injustus, der tyrannus (C. D. II, 21 und V, 24) gegenüber. Den letzteren kennzeichnet besonders die *superbia* (elatio, arrogantia, protervitas), welche amor sui, iniquitas, injustitia, inoboedientia nach sich zieht[4]) (XIV, 2 u. 3). Dazu kommt besonders auch die cupiditas oder die libido gloriandi (XIV, 15); Machthunger und Ruhmsucht, die auf die Freiheit der Untertanen keine Rücksicht nimmt, sondern sie zu Sklaven macht. Wie aber ist ein solch gottloses Regiment möglich, da doch jede Herrschaft von Gott kommt?[5]) Augustinus sagt, Gott lasse einen derartigen Herrscher zur Prü-

---

[3]) cf. zu dem Folgenden: Bernheim und besonders auch die Diss. H. Tirallas. Ich verweise nachdrücklichst auf diese Arbeiten, da sie den Schlüssel zum Verständnis des Folgenden geben; cf. auch die Diss. von L. Sandrogk.

[4]) Bernheim I, pag. 27.

[5]) Die Frage nach dem Ursprung der königlichen Gewalt wird in sehr vielen Fspgln. erörtert und im Zusammenhang damit die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmords. Die Auffassung Augustins wurde nicht von allen späteren Autoren geteilt, wie wir noch sehen werden.

fung und Strafe der Menschen für ihre Sünden walten, weshalb man ihm gehorchen müsse, solange es nicht gegen Gottes Gebot verstoße (Bernh. I, 47).

Ganz anders aber der Leiter der C. D., der rex justus. Er muß die *humilitas* besitzen, Unterordnung unter Gott und seinen Willen, woraus dann die oboedientia notwendig folgt. Friedliebend und gerecht, pacificus und justus muß er sein; daraus ergeben sich die anderen Tugenden von selbst. Denn die augustinische pax (und damit der Begriff pacificus) hat einen viel tieferen Sinn als wir ihn heute fassen. Bernheim definiert diese pax also: „Es ist der Zustand der Harmonie, des inneren und äußeren Gleichgewichts, in dem sich alles Geschaffene, wie es aus dem Willen Gottes hervorgegangen ist, befindet, und zu seinem Teil, an seiner Stelle an der Einheit des göttlichen Seins in unbedingter Ein- und Unterordnung teilnimmt und zu dem, soweit es gehemmt oder gestört ist, alles hinstrebt" (pag. 29). „Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis; ordo est parium disparium que rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (XIV, 13). Jeder Mensch hat nach dieser pax zu streben, der vera pax, der pax Dei; der Fürst aber hat die Pflicht, sie bei seinen Untertanen herzustellen, sie zu erhalten, woraus ihm große Aufgaben erwachsen. Er muß die vera justitia pflegen, um die Einheit mit Gott, die pax im oben definierten Sinne bei seinen Untertanen zu erreichen. Den Begriff der *justitia,* wie Cicero und die Antike ihn faßten, lehnt Augustinus scharf ab (XIV, 21) und gibt ihm eine originelle Prägung.[6]) „Sie ist Unterordnung unter Gottes Willen und Gebot sowohl im Verhältnis zu Gott wie zu den Menschen im Widerstreben gegen alles Sündige, wodurch die Einheit in und mit Gott, die pax im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft bedingt und herbeigeführt wird. Justitia ist also der Ausdruck des ewigen Gottesfriedens." (Bernheim).

Auch die Frage der Erlaubtheit des Kriegführens erklärt sich aus dem Begriff der augustinischen pax. Augustinus unterscheidet nämlich auch einen Frieden der Gottlosen, der aber nur ein Scheinfriede ist. Der christliche Herrscher hat die Pflicht, diesen Frieden zu stören und die vera pax herzustellen. Es steht deshalb durchaus nicht im Widerspruch mit der Friedensliebe eines Herrschers, wenn er gegen Ketzer und Ungläubige Krieg führt,[7]) und Bernheim hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Handlungsweise Karls d. Gr., von dem wir wissen, daß er die C. D. des Augustinus gerne

[6]) Leider besitzen wir heute noch keine Untersuchung des Bedeutungswandels dieser Begriffe bis zum Neufranzösischen, wie wir sie z. B. für das Wort persona von Rheinfelder und für das Bedeutungsfeld des Begriffes historia von Keuck besitzen. (cf. K. Keuck, Diss. Münster 1931; im Druck).

[7]) Unter anderem findet sich dieser Gedanke auch in den Enseignemens Ludwigs IX.

las, von hier aus beurteilt werden muß (bellum justum, XIV, 7). Das Fürstenideal des Augustinus ist so folgerichtig aus seiner philosophischen und theologischen Grundhaltung erwachsen. Die alle anderen Tugenden einschließende caritas Dei, die vollkommene Liebe zu Gott allein nur darf für den christlichen Herrscher Richtschnur zum Handeln sein. In Gerechtigkeit und Demut muß er seine ganze königliche Gewalt dazu verwenden, seine Untertanen uneigennützig auf dem Weg zur felicitas aeterna vorwärts zu bringen. Einen solchen Herrscher nennt Augustinus imperator felix oder rex justus.

Dieses augustinische Fürstenideal drang z. Zt. der Merowinger und Karolinger in die christliche Literatur ein,[8] nachdem es durch die Schriften Gregors I. und den sogen. *Pseudo-Cyprian* um einige Züge vervollständigt worden war, die wir deshalb auch hier erwähnen müssen. In Gregors *Moralia* (M. t. 75—77) erhält das Fürstenideal durch die starke Betonung der humilitas einen fast „geistlich-mönchischen Charakter", wie Tiralla in seiner Diss. nachgewiesen hat (p. 20 ff). Im Pseudo-Cyprian (De XII abusivis saeculi[9]) tritt uns dagegen zum ersten Mal ein praktischer Fspgl. entgegen, der, auf den augustinischen Anschauungen beruhend, Typen herausstellt, die in der Hauptsache negative Züge haben, wie der „dominus sine virtute", und der „rex iniquus". Hellmann sieht in dieser Form der Darstellung nicht zuletzt den großen Einfluß des Ps.-Cypr. im M. A.[10] Da wir auch in späteren Fspgln. der französischen Literatur — in den karolingischen findet sie sich wörtlich — starke Anklänge besonders an die 9. abusio feststellen können, lassen wir den wichtigsten Teil hier wörtlich nach der Edition Hellmanns folgen: „Nonus abusionis gradus est rex iniquus. Quem cum iniquorum correctorem esse opportuit, licet in semetipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subjectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter aliis corrigere poterit, qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit. Quoniam in justitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum. Justitia vera regis est, neminem injuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum judicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, justos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam forte et juste contra

[8] Tiralla, p. 50.
[9] Ausg. von S. Hellmann. Siehe dort weiteres über diese bedeutsame Schrift.
[10] Hellmann, p. 16/cf. auch Carlyle, I, p. 222.

adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversaria patientia ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum. Vae enim terrae cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt. Haec regni prosperitatem in presenti faciunt et regem ad caelestia regna meliora perducunt".[11]) Daran schließen sich Ausführungen über die Folgen einer schlechten Herrschaft: die ganze belebte und unbelebte Natur gerät in Aufruhr. Bernheim (I, 63) weist nachdrücklich darauf hin, daß im M. A. dieser Gedanke der Abhängigkeit der Naturerscheinungen von der Herrschaft vorherrschend war und als Ausfluß aus der augustinischen Gedankenwelt vom goldenen Zeitalter und der Herrschaft des Antichristen anzusehen ist.

Von Pseudo-Cyprian mit seiner typenhaften Darstellung, die jegliche theoretische Erörterung vermeidet und nur praktische Anweisungen geben will, bis zu den karoling. Fspgln. ist nur ein kleiner Abstand.[12]) Bei letzteren kommt der persönlich mahnende Ton, die ausgesprochen erzieherische Tendenz hinzu.

Das kommt schon klar zum Ausdruck in der *Via regia*[13]) des Abtes *Smaragd* von St. Mihiel an der Mosel. In ihr spricht nur der Theologe, der, in der hl. Schrift und den Kirchenvätern wohlbewandert, unter Bibelzitaten seine Mahnungen an Ludwig den Frommen richtet. Er soll Gott aus ganzem Herzen lieben und seine Gebote halten, damit er ihm Weisheit, Klugheit, Demut, Geduld, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit schenke. Er warnt ihn vor Habsucht, Prunksucht und besonders vor Schmeichlern.[14]) Er soll ein Schützer der Kirche sein, für das Wohl der Armen, Witwen und Waisen besondere Sorge tragen.

Der Einfluß des augustinisch-cyprianischen Fürstenbildes ist bei Smaragd zu erkennen, obwohl er sich fast ausschließlich auf die Bibel beruft; offensichtlich ist er bei *Jonas von Orléans*. Sein Fspgl., der als *Institutio regia*[15]) bezeichnet wird, ist eine Art Fortsetzung seiner Institutio laicalis. Im 3. Kapitel „Quid sit rex, quid esse, quidve cavere debeat" zitiert

---

[11]) Wir werden noch an späterer Stelle den Einfluß Ps.-Cypr. in den Fspgln. aufzuzeigen haben. Besonders die Enseignemens Ludwigs IX. zeigen eine fast völlige inhaltliche Uebereinstimmung.

[12]) Inhaltlich enthält der Ps.-Cypr. schon alle wesentlichen Gedanken, die noch in den folgenden Jahrh. maßgebend bleiben.

[13]) M. t. 102, 931 ff. cf. Booz, 16 ff., Werminghoff 198 ff., H. L. IV, 439 ff.

[14]) Werminghoff p. 199 sieht hierin einen individuellen Zug der Via regia, weil die Warnung vor Schmeichlern Ludwig d. Fr. gegenüber besonders angebracht gewesen sei.

[15]) M. t. 106, 279 ff., cf. Booz, 19 ff., Wermghf. 199 ff., H. L. V, 20 ff. Es gibt auch eine französ. Uebersetzung der Institutio aus dem Jahre 1662 von des Mares unter dem Titel „Instruction d'un Roi Chrétien par Jonas ...".

er wörtlich die neunte Abusio des Ps.-Cypr. und empfiehlt sie Pippin von Aquitanien zur ständigen Lektüre und praktischen Ausführung. Er schließt seine Schrift mit jener Stelle aus der Civ. Dei, die wir oben angeführt haben, und dokumentiert so eindringlich seine augustinische Auffassung vom Königtum. Diese Tatsache gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß Jonas als erster in den Fspgln. die Frage nach dem Primat geistlicher oder weltlicher Gewalt angeschnitten, und seine Schrift auf der Pariser Synode im Jahre 829 als Richtschnur gedient hat. Wir werden die Frage auch in den späteren Fspgln. immer wieder antreffen und uns mit ihr auseinanderzusetzen haben.

Es bleiben von den karoling. Fspgln. noch diejenigen des *Sedulius Scottus*[16]) und des *Hincmar von Reims*[17]) zu erwähnen. H. Tiralla hat in seiner Diss., die wir schon öfters erwähnen mußten, nachgewiesen, daß das Fürstenbild, wie es durch Augustin, Gregor und den Ps.-Cypr. aufgestellt wurde, bei Sedulius und Hincmar zugrundeliegt, weshalb wir hier nur auf diese Arbeit verweisen brauchen. Erwähnt sei noch, daß Hincmar einen Fspgl. Adalards benutzte, der uns leider nicht erhalten ist (cf. H. L. IV, 289 ff.).

Durch die karoling. Fspgl., die alle fast zur gleichen Zeit auf französischem Boden entstanden, und deren augustinisch-kirchlichen Geist wir erkennen konnten, wurde in Frankreich ein Fürstenideal geschaffen, das auch in den folgenden Jahrhunderten des erbitterten Kampfes zwischen Papsttum und Königtum sich durchsetzen konnte. Zwar ist der sachliche Gehalt dieser Fspgl. oft recht gering;[18]) ohne systematische Gliederung bewegen sich alle in den gleichen Zitaten, aber eindringlich und konsequent verfochten sie den Vorrang geistlicher vor weltlicher Gewalt; andererseits verankerten sie fest die geheiligte Autorität des Herrschers als des Stellvertreters Gottes auf Erden, der in Gerechtigkeit — die justitia wird immer wieder besonders stark betont — seine Untertanen in der pax Dei erhalten und vorwärtsbringen soll[19]) und dabei Gott allein für sein Handeln verantwortlich ist. Hier liegt schon eine der Wurzeln für das spätere sacrosankte absolutistische Königtum, wie es uns in Ludwig XIV. in seiner Vollendung entgegentritt. Auch die Grenze zwischen dem wirklichen Fürsten und dem Tyrannen wurde durch sie eindeutig festgelegt.

16) Ausg. von S. Hellmann, München 1906. / M. t. 103, 290 ff., cf. Booz 33 ff., Lilienfein 102 ff.

17) M. t. 125, 833. / cf. Booz usw.; cf. H. L. V, 522 ff., dort auch Näheres über seine sonstigen erhaltenen oder verlorenen Fürstenschriften. Zu den karoling. Fspgln. allgemein cf. Carlyle I, / Janet I, Zöckler p. 132 ff.

18) cf. Wmghf., p. 195.

19) cf. Carlyle I, 147. „But Government is divine institution, a divine remedy for man's sin, and the ruler is the representative of God, and must be obeyd in the name of God."

Die superbia wird von nun an Signatur des Tyrannen, humilitas und justitia werden notwendige Eigenschaften eines guten Herrschers.[20]) Die karoling. Fspgl.-Literatur hat so für die Folgezeit eine große Bedeutung; sie stellt sich in bewußten Gegensatz zu dem Geist der früheren Panegyrici; Hellmann sagt daher mit Recht (pag. 4): „Nehmen wir dagegen die karoling. Königsspiegel zur Hand, so wird sofort der Unterschied der Zeiten und Kulturen fühlbar. Ihr Stil erscheint, an jenen älteren Gegenstücken gemessen, dürftig und barbarisch, als ein Mosaik, in dem das feierliche Pathos der Kirchenväter mit erborgten Definitionen aus Isidor[21]) und mit ein paar Flicken aus römischen Autoren wechselt, die man dem Zufall verdankte. Aber inhaltlich zeigen sie den vollen Sieg des christlichen Gedankens, sie stehen in dem kräftigen Zusammenhang mit einer starken, ethischen Bewegung, die das ganze Leben der Zeit zu ergreifen suchte. . . an die Stelle panegyrischer Verhimmelung tritt der mahnende und auferbauliche Ton christlicher Paränetik." Die karoling. Fspgl. gliedern sich so harmonisch ein in das neue christliche Gebäude der Civ. Dei, das an die Stelle der alten heidnischen Staatsauffassung gesetzt wurde.

Im Zusammenhang mit den karoling. Fspgln. müssen auch der *Liber manualis der Dhuoda*[22]) und der Fspgl. des *Rather von Verona* erwähnt werden. Dhuoda, die Gemahlin des Herzogs Bernhard von Aquitanien, schrieb im Jahre 843 für ihren Sohn Wilhelm, der sich am Hofe Karls des Kahlen aufhielt, ein Handbuch, das in Inhalt und Form von den übrigen Fspgln., der Zeit abweicht, die sich durch das theologische Rüstzeug ihrer Verfasser auszeichnen; es stellt so eine einzigartige Erscheinung dar und ist zugleich die älteste Schrift auf französischem Boden, die von einer Frau geschrieben und uns erhalten ist (cf. Bondurand, p. 44). Ph. Aug. Becker bezeichnet sie als „Herzensergüsse einer besorgten Mutter in Form von theologischen Belehrungen und moralischen Ermahnungen an ihren Sohn, welche eine seltene Innerlichkeit des religösen Gefühls, einen natürlichen Hochsinn und eine bedeutende Belesenheit bekunden, und sich trotz der

---

[20]) Wie sehr diese Gedanken auch die altfranzös. Dichtung beeinflußten, werden wir an späterer Stelle noch zu zeigen haben.

[21]) Die Schriften Isidors von Sevilla werden von den Autoren der späteren Fspgl. gerne benutzt und besonders übernehmen sie seine Definitionen vom König sowohl wie vom Tyrannen.

[22]) Unkritische Ausgabe von E. Bondurand, Paris 1887, die aber leider sehr viele Textfehler aufweist; (eine neue Ausgabe wird z. Z. von Th. Heinermann vorbereitet.) cf. besonders Ph. Aug. Becker „Dhuodas Handbuch" in Z. f. Rom. Philologie, Bd. 21 u. 22, 1897/98. Siehe dort auch die gesamte Literatur bis zu diesem Jahre. Becker behandelt Aufbau, Inhalt und Form des Liber manualis und bringt wichtige Aufschlüsse über die Quellen. cf. auch Booz, dem aber der Aufsatz Beckers entgangen ist.

fehlerhaften Sprache und der arg verschrobenen Schreibweise mitunter zu warmer Beredsamkeit erheben".[23]) Im Prolog sagt Dhuoda, Wilhelm solle in dem Buche lesen, als wenn er in einen Spiegel schaute: „te opto ut . . . hunc libellum a me tibi directum frequenter legere et ob memoriam mei *velut in speculis* atque tabulis joco, ut non negligas." Was dann im eigentlichen Hauptteile folgt, ist aber nicht eine systematische Erörterung der notwendigen Lebensweise und Pflichten ihres Sohnes, sondern eine Zusammenstellung von Ermahnungen nach Art von Homilien. Dhuoda beginnt mit der Aufforderung, vor allem Gott zu lieben (Kap. I bis VII), wobei sie den Inhalt des Gottesbegriffs durch Zahlen symbolisch zu erläutern sucht.[24]) Sie ermahnt ihn zum täglichen persönlichen Gebet, (Kap. X.)[25]) zum Gehorsam gegen die Eltern, die in dieser Hinsicht nach Gott an erster Stelle stehen,[26]) dann gegen Höhergestellte; sie mahnt zu unverbrüchlicher Treue (XV bis XVIII), da diese Tugend besonders selten geworden sei, zu leutseligem Umgang mit Untergebenen. Für alle ihre Ermahnungen weiß sie zahlreiche Belege aus der Bibel und den Vätern anzuführen, die allerdings oft phantasievoll von ihr umgewertet werden. Auch im zweiten Abschnitt ihres Handbuchs, der über die sieben Gaben des Hl. Geistes und die acht Glückseligkeiten handelt, folgt Dhuoda keiner festen Disposition; ursprünglich wollte sie hier jedem Laster eine Tugend gegenüberstellen (superbia — humilitas, XV ff.); sie verliert aber ihren Plan in langatmigen Exkursen. Wilhelm soll die fünfzehnstufige Leiter der Tugenden hinaufsteigen und nach Vollkommenheit streben, die in der Zahl 100 ausgedrückt ist. Zöckler bemerkt dazu richtig (p. 135): „Die in zahlensymbolischer Spielerei, besonders an der letzten der hier berührten Stellen, aber auch sonst noch mehrfach sich gern ergehende Manier der frommen und gelehrten Fürstin präludiert auf bemerkenswerte Weise der mystischen Lehrweise des späteren Mittelalters." Demnach können wir von Dhuoda kein abgerundetes Bild des vollkommenen Fürsten erwarten und auch keine ausschließliche Abhängigkeit ihrer Auffassung von bestimmten Quellen, wie wir das bei den karoling. Fspgln. feststellen konnten, sondern das Fürstenbild bei Dhuoda ist rein subjektiv, so etwa wie eine christlich fromme Mutter ihren Sohn als echten Christen sehen möchte, der sich seiner Pflichten bewußt sein und sein Handeln in der Liebe zu Gott einrichten soll.

---

[23]) Bd. 21, p. 73.

[24]) Auch in ihren übrigen Ausführungen macht Dhuoda starken Gebrauch von der Zahlensymbolik, die damals sehr üblich war. (cf. Isidors Werk De numeris; Hrabanus, De computo uam.).

[25]) Dieses Kap. ist ganz der Regula S. Benedicti (Kap. 20) abgeschrieben (Booz, 28).

[26]) Die starke Betonung der Kindespflichten ist aus den Familienverhältnissen zu verstehen.

Der Fspgl. des *Rather von Verona,* der das 3. und 4. Buch seiner *Praeloquiorum libri sex* umfaßt, ist erst im X. Jahrh. geschrieben.[27]) Wir behandeln ihn aber an dieser Stelle, weil er im wesentlichen denselben Geist wie die karoling. Fspgl. atmet; trotzdem aber weist er auch eine gewisse Originalität auf, weshalb wir ihn unter die Ausläufer der karoling. Fspgl. rechnen müssen. Um 887 bei Lüttich geboren, wurde Rather als Bischof von Verona von Hugo, dem König Italiens, wegen Teilnahme an einer Verschwörung abgesetzt und in Pavia in Haft gehalten. Dort schrieb er in den Jahren 936/37 seine Praeloquia, in denen er Ermahnungen an alle Stände richtet. Im 3. und 4. Buch wendet er sich an die Könige und setzt ihnen ihre Pflichten und Rechte auseinander. Bei allem, was Rather hier ausführt, muß man im Auge behalten, daß er als Priester und Bischof von einem weltlichen Fürsten des Amtes enthoben und in Kerkerhaft gesetzt worden war. Es kann uns deshalb nicht wundern, daß die Erörterung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt den Hauptteil der Ausführungen Rathers ausmacht.

„Esto prudens, justus, fortis et temperatus" beginnt er und führt aus, daß diese vier Kardinaltugenden wiewohl jedem Menschen, so doch ganz besonders dem König notwendig seien. Meines Wissens ist Rather der erste, der in einem Fspgl. dieses Tugendschema zugrunde legt und in ihm alle übrigen königlichen Eigenschaften eingeschlossen sieht.[28]) (Wir werden an anderer Stelle noch zeigen, wie sehr dieses Schema, das auf Sokrates-Plato zurückgeht, in den späteren Fspgln. vorherrscht.) Bemerkenswert aber ist seine Definition der Kardinaltugenden, unter denen wir als Beispiel seinen Begriff der justitia herausgreifen. Rather sagt von ihr: „Justitia est, ut jam a majoribus diffinitum, habitus animi pro communi utilitate servatus, suam cuique tribuens dignitatem; unde proprie justitia dicitur, quasi juris satus" (M. t. 136, 222). Das ist inhaltlich die Definition Ciceros und der heidnischen Antike; ich erinnere daran, wie scharf Augustinus diese Definition ablehnte und die seinige dagegen stellte (cf. oben!), und wie der augustinische Begriff der justitia in den karoling. Fspgln. sich durchgesetzt hat. Die Ansicht Rathers beweist jedoch, daß der augustinische Begriffsinhalt der justitia nicht restlos durchgedrungen ist, und daß sich

[27]) Bei M. t. 136, wonach wir zitieren. cf. auch Booz, p. 45 f.

[28]) Allerdings hatte schon Alkuin in seinem Traktat De virtutibus et vitiis, den wir schon erwähnten, das platonische Tugendschema zugrunde gelegt; ebenso Hrabanus Maurus in seinem Traktat De anima, König Lothar II. gewidmet. Hrabanus schrieb auch für Ludwig den Frommen auf dessen Aufforderung eine Schrift De virtutibus et vitiis. Lilienfein (p. 79 ff.) bezeichnet Hrabanus auf Grund dieses Traktats als Vertreter des german. Königspriestertums dem Westen gegenüber, wo die römisch-kirchliche Auffassung sich durchgesetzt habe.

die alten Definitionen erhalten konnten, was für die Folgezeit nicht unbedeutend ist. Die verschiedene Geisteshaltung Rathers erklärt sich vielleicht auch dadurch, daß er auf italienischem Boden schrieb.[29])

Schärfer aber noch als seine karoling. Vorläufer betont er den Primat der geistlichen vor der weltlichen Gewalt. Mit Jonas von Orléans behauptet er, daß die Priester von Gott eingesetzt seien und deshalb nur von ihm bestraft werden könnten, daß der König sich den Weisungen der Priester fügen müsse, auch wenn diese einmal gefehlt hätten.[30]) Die Machtsphäre des Priestertums und des Königtums zu trennen und den Primat des ersteren zu beweisen, war das Ziel Rathers; auf diese Art glaubte er, das vom König an ihm begangene Unrecht offenbar zu machen. Trotz dieser persönlichen Momente aber, durch die Rathers Auffassung vom König zweifellos beeinflußt ist, kann man sagen, daß sein Fürstenbild einen durchaus geistlich-ernsten Charakter hat und im wesentlichen mit dem der karoling. Fspgl. noch identisch ist.

[29]) Wir haben den Fspgl. Rathers trotzdem in diese Arbeit einbezogen, weil er auf französischem Boden geboren ist, und weil seine Schrift uns Gelegenheit zu obiger Gegenüberstellung bot.

[30]) Diese Ansicht findet sich auch bei Jonas von Orléans und der Dhuoda.

Das Fürstenbild in den nachkarolingischen Fürstenspiegeln bis zur Blüte der Scholastik.

Mit dem 9. Jahrh. hatte auch die eigentliche karoling. Fspgl.-Literatur ein Ende. Es ist das ein ganz natürlicher Vorgang. Nachdem das Christentum einmal seinen siegreichen Einzug auch in den Fspgln. gehalten und mit augustinisch-gregorianischem Geist ein spezifisch christliches Fürstenbild geschaffen hatte, das nun schon oft seinen schriftlichen Niederschlag gefunden hatte, konnte nur schwer etwas Neues geschaffen werden. So trifft denn schon für die karoling. Fspgl. voll und ganz zu, was Werminghoff sagt (P. 196): „Moralisierende Gemeinplätze sind an sich wenig geeignet, einen in selbständiger Geistesarbeit zu errichtenden Bau zu stützen: jedwede von ihnen ausgehende Deduktion führt nur zu Tautologien." Diesen Bann suchen die späteren Fspgl. zu brechen, und schon in den Praeloquia Rathers konnten wir ein gewisses Abweichen von der Tradition der karoling. Fspgl. feststellen und zwar in verschiedener Hinsicht. Einmal schrieb er seinen Traktat aus rein persönlichen Motiven heraus, um sich Recht zu verschaffen, während seine Vorgänger den Fürsten nur ein Mittel zur besseren Führung ihres verantwortungsvollen Amtes an die Hand geben wollten. (Rather ist so auch ein Beispiel für die Tatsache, daß Fspgl. in ihrem Auftreten in der Literatur ganz verschieden bedingt sein können). Aber auch in der Art der Zeichnung seines Fürstenbildes sahen wir ein gewisses Streben Rathers nach Originalität gegenüber den früher behandelten Fspgln. Es ist das aber nur ein alleinstehender Versuch geblieben, und mit ihm schließt die karoling. Fspgl.-Literatur auch in ihren Ausläufern endgültig ab, und damit hört überhaupt das Erscheinen von Fspgln. für lange Zeit auf. Hierher, an das Ende des 10. Jahrh., müssen wir deshalb einen ersten großen Einschnitt legen; die Bibel und die Kirchenväter, die für unsere Literaturart einen so reichen Nährboden abgaben, waren für lange Zeit ausgeschöpft. Auch die karoling. Renaissance hatte sich dem Ende zugeneigt. Die Fspgl. der folgenden Zeit lassen sich nicht mehr zusammenfassend behandeln; sie streben mit allen Mitteln nach Originalität in Inhalt und Form, es fehlt ihnen die gemeinsame Basis, wie sie den karolingischen Fspgln. eigen war; die verschiedensten geistigen Strömungen kommen in ihnen zur Auswirkung. Gleichwohl werden wir zu versuchen haben, einige gemeinsame Linien herauszustellen.

Aus dem Ende des 12. Jahrh. (um 1183) ist uns ein Werk überliefert, das hinsichtlich der Form und des Inhalts in der Literatur der Fspgl. eine Einmaligkeit darstellt, weshalb wir es hier kurz berühren wollen, obwohl es wie Rathers Schrift aus den Grenzen des französischen Bodens herausfällt. Es ist das *Speculum regum* des *Gottfried von Viterbo,* das in Versen abgefaßt ist.[1]) Der Verfasser, an seinem Namen als Italiener erkenntlich, hielt sich lange Zeit am deutschen Kaiserhof auf und schrieb sein Speculum für den jungen König Heinrich VI. Von der Eigenartigkeit der Form und des Inhalts abgesehen, hat es für uns keine große Bedeutung; denn der Verfasser sagt außer ein paar allgemeinen Bemerkungen in der Widmung nichts über seine eigene Auffassung vom Fürsten, und dort ist es nur die platonische Anschauung, daß der König Philosoph sein soll, die er unterstreicht. „Gaudeo me regem habere philosophantem, cujus majestatem non oporteat in causis rei publice, scientiam ab aliis mendicare, neque tamquam nescium aut imperitum consistere, ubi altissima saeculi negotia competit actitare. Imperator enim expers philosophie, cum omnibus hominibus solus preesse credatur, ipse, si fuerit philosophie nescius, errare potius quam regnare videtur, quia, dum in causis necessariis sapientia indiget, tunc cogitur docentibus quodammodo subjacere." Das Speculum zerfällt in zwei Teile, in denen die Geschichte der Päpste von Petrus bis zu Nikolaus I., und die der Könige von der Sündflut an bis zu der Krönung Pippins dargestellt wird. Gottfried will Heinrich eine Lektüre an die Hand geben, aus der er für sich Nutzen ziehen könne; aus der Geschichte solle er an Beispielen lernen, wie er sich als Fürst am besten verhalte.

In dieser Art steht das Speculum des Gottfried von Viterbo nicht allein, auch Giraldus Cambrensis hat ungefähr zur selben Zeit die Geschichte Heinrichs II. ausführlich in der 2. und 3. Distinctio seines Fspgls. dargestellt, damit der Fürst aus ihr lernen soll.[2]) Auch in der Forderung einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung des Fürsten leitet Gottfried schon zu den späteren Fspgln. über. Interessant ist auch die Feststellung, daß Gottfried in seinem Speculum die Fabel verwertet hat, daß Römer und Franken eines Stammes seien und ihren gemeinsamen Ursprung aus Troia herleiteten; diese Fabel wurde von dem ersten Fortsetzer der sogenannten Chronik des Fredegar verbreitet (Booz, pag. 60) und hat auch in der späteren französischen Literatur noch des öfteren Berücksichtigung gefunden.[3])

[1]) M. G. SS. XXII, 21 ff. / cf. G. Waitz in Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, 1867. Booz, 58 ff.

[2]) Auch in späteren Fspgln. wird immer wieder das Studium der Geschichte dem Fürsten als ganz besonders nützlich empfohlen.

[3]) So z. B. noch bei Jean Lemaire de Belges in seinem Werk Illustrations de Gaule et singularités de Troie und bei Ronsard in seiner Franciade.

Wie schon erwähnt, besitzen wir aus dem Ende des 12. Jahrh. auch ein Werk des *Giraldus Cambrensis De principis instructione,*[4]) das, — wenn auch nicht ausschließlich — auf breitem Raum die Geschichte, und zwar diejenige Heinrichs II., den Fürsten als Spiegel vorhält. Der Liber de Princ. instr. ist in drei Distinktionen eingeteilt, von denen die erste die für den König notwendigen Eigenschaften herausstellt, die beiden anderen mit ihrem historischen Inhalt Belege bieten sollen. Es ist deshalb nicht richtig, wenn Münch a.a.O. pag. 36 sagt: „Dieser Autor... gibt nicht etwa eine Theorie, sondern schildert die tatsächliche Geschichte und das Verhalten königlicher Personen nach seiner eigenen Kenntnis und wohl unter dem Einfluß persönlicher Stimmung oder Verstimmung." Viel mehr ist es so wie G. F. Warner in der Introduction, pag. XI, seiner Ausgabe sagt: „... the first book is almost wholly didactic and academical, the chapters dealing one by one with the several virtues that go to form the perfect prince, but without any personal application." Mit Absicht gibt Giraldus dieser ersten Distinktion einen gelehrten Anstrich, indem er Zitate aus möglichst vielen Autoren von der frühesten Antike an bis auf seine Zeit häuft, um so seinen Gegnern seine encyclopaedische Gelehrtheit zu beweisen. Hier wird zum ersten Mal der große Unterschied zwischen den karoling. Fspgln. und den nachkarolingischen oder frühscholastischen offenbar. Die Bibel und die Väter genügen den Autoren nicht mehr, sondern sie ziehen für ihre Belege in hohem Maß auch antike und besonders römische Schriftsteller heran. Es ist deshalb auch unmöglich, in der Auffassung und Zeichnung des Fürstenbildes bei Giraldus den Einfluß und das Dominieren einer bestimmten geistigen Strömung zu erkennen, wie es uns bei den früheren Fspgln. möglich war. Er legt auch kein festes Tugendschema zugrunde, sondern behandelt in 21 Kapiteln unter Einschaltung von sehr vielen Zitaten und Legenden die Eigenschaften, die ein Fürst haben soll.

In der Praefatio prima klagt Giraldus über die schlechten Fürsten seiner Zeit und begründet damit sein Werk, das er ihnen zur Beherzigung empfiehlt. Wie später Vinc. v. Beauvais im 2. Kap. seines Traktates De eruditione filiorum regalium, so sagt auch er: „... principes illitterati tamquam asini consentur coronati." Unter Hinweis auf Alexander, Caesar, Augustus, Karl den Großen zeigt er, daß die besten Fürsten auch immer der Wissenschaft zugetan waren. In den ersten 15 Kapiteln verlangt Giraldus vom Fürsten neben Selbstbeherrschung, Mässigung, Milde, Geduld usf. — wir können, um Wiederholungen zu vermeiden, nicht alle geforderten Tugen-

---

[4]) Ausg. von G. F. Warner in Giraldi Cambrensis Opera VIII (Rerum Brit. Medii Aevi Scriptores, Bd. XXI, 8; 1891). cf. auch Booz p. 64 ff.

den behandeln — besonders Gerechtigkeit (Kap. X.): „Virtus autem nulla magis principem quam justitia decet." Diese Auffassung hat er noch mit den früheren Fspgln. gemein, und auch in den späteren hat sie sich gehalten. Wie ein Fürst mit den Waffen den Staat gegen äußere Feinde schützen muß, so hat er auf Grund der Gesetze im Inneren mit Gerechtigkeit zu regieren, und wo Ordnung und Friede gestört wird, hat er mit eiserner Strenge vorzugehen; denn wo die Strafe verdient ist, da ist keine Schonung am Platze. Jedoch darf der Fürst nie im Zorn strafen, er muß milde und gütig sein, wie ein Vater, der seine Kinder nur deshalb straft, weil er sie lieb hat. Im 7. Kap. „De principis clementia" zitiert Giraldus einen Brief des Hildebert von Le Mans[5]) an Herzog Fulk V. von Anjou, in dem mit wenigen Strichen das Musterbild eines guten Fürsten gezeichnet ist. Tag und Nacht soll er um das Wohl seiner Untertanen besorgt sein, auf daß sie ihm ergeben seien; Gerechtigkeit soll sein Handeln leiten, sich selbst soll er nach dem Gesetz, seine Untertanen in Liebe regieren, Blutvergießen unter allen Umständen vermeiden. Gott muß er die Ehre geben, ein Schützer der Armen und der Kirche sein. Nur uneigennützige und Gott wohlgefällige Ratgeber darf er haben, schlechte muß er entfernen und den Rat der guten gerne annehmen und befolgen.

Durch die zahlreichen historischen Belege, und auch dadurch, daß Giraldus bei allem, was er ausführt, immer auf die Praxis Bezug nimmt, wird der theoretische Charakter auch der ersten Distinctio stark gemildert; er mahnt nicht nur, indem er den Fürsten einen Tugendspiegel vorhält, sondern neben seinen theoretischen Erörterungen beweist er aus der Geschichte, die er für den besten Fspgl. hält. Dadurch wird sein Liber de princ. instr. zum praktischen Handbuch, in welchem jede Standespflicht ein besonderes Kapitel einnimmt.

Wie fast in allen Fspgln. dieser Zeit die Erlaubtheit des Tyrannenmords diskutiert wird, so behandelt auch Giraldus in dem seinigen den Unterschied zwischen König und Tyrann und damit auch die Frage, ob ein Tyrann getötet werden darf. Wir erinnern hier daran, daß Augustin und seine geistigen Nachfolger behaupteten, jede Gewalt und jede Herrschaft komme von Gott, der auch die Tyrannei zur Prüfung der Menschen und zur Strafe für ihre Sünden zulasse, weshalb ein Tyrann nicht getötet werden dürfe. Eine ganz andere Auffassung hat Giraldus. Er sagt: „Percussori vero tyranni non quidem poena, sed palma promittitur. Juxta illud 'Qui tyrannum occiderit, praemium accipiet'." Es läßt sich hier schon der Einfluß Johanns von Salisbury erkennen, der in seinem

---

[5]) M. 171, col. 181 ff. Es ist eine der vielen Ermahnungsschriften, wie sie von geistlicher Seite an Fürsten gerichtet wurden.

„Polycraticus“[6]) vielleicht zuerst[7]) den Satz aufgestellt hatte, daß ein Fürst zwar zu lieben sei, ein Tyrann dagegen oft getötet werden müsse. Giraldus hat diesen Gedanken in scharfer Formulierung übernommen und zeigt an den Beispielen eines Antiochus, Caesar, Caligula das blutige Ende der Tyrannen.[8]) Ein guter Fürst wird ein langes und glückliches Leben haben, der Tyrann aber in kurzer Zeit durch Schwert oder Gift fallen.

Giraldus steht in seiner Quellenbenutzung und seiner eigenen Geisteshaltung im Zeichen der Frühscholastik; wohl hat auch er noch augustinisches Gedankengut, aber in keinem anderen Fspgl. seiner Zeit und auch der späteren ist es so überwuchert und durchsetzt von konträren Strömungen besonders aus der Antike, wie das beispielsweise aus seiner Anschauung vom Tyrannenmord hervorgeht. Trotzdem aber dominieren auch in seinem Fürstenbild die Züge, die in den früheren Fspgln. als die wesentlichsten herausgestellt wurden.

Wir möchten die Behandlung des Giraldus nicht beenden, ohne bei dieser Gelegenheit schon auf ein Werk der Dichtung hinzuweisen, das in vieler Hinsicht Vergleichsmomente zu seiner Instruktion bietet, ohne daß es selbst als Fspgl. bezeichnet werden kann; es ist das „Livre des Manières“, das *Estienne de Fougères* zugeschrieben wird.[9]) Er war, wenn auch älter, Zeitgenosse des Giraldus und ebenfalls Hofkaplan Heinrichs II., dann Bischof von Rennes. Trägt das Livre des Manières auch den Charakter einer Invektive — was ja auch für den 2. Teil des Werkes des Giraldus zutrifft und aus den Verhältnissen unter Heinrich II. leicht verständlich ist —, so läßt Estienne doch in dem Tadel an den augenblicklichen Zuständen durchblicken, welche Eigenschaften er vom Fürsten verlangt. Er klagt darüber, daß sie die Armen ausplündern, um zu verschwenden, daß sie Gott und die Kirche mißachten, daß sie Krieg führen, statt den Frieden zu erhalten. Als Hauptpflicht des Fürsten bezeichnet er, nicht für sich, sondern nur für das Gemeinwohl zu leben. Aus all dem läßt sich erkennen, daß Estienne die gleiche Auffassung vom Fürsten wie die Autoren der Fspgl. hat. Wir haben deshalb sein Livre des Manières erwähnt, um hier schon zu zeigen,

[6]) M. 199, col. 379 ff. „... sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum.“ Joh. will das Bild eines guten Staates zeichnen; im IV. Buch entwirft er das Ideal eines christlichen Fürsten; im VII. verteidigt er den Tyrannenmord (Den Einfluß des Plycraticus auch in der späteren französ. Literatur beweist z. B. die Tatsache, daß Eustache Deschamps noch ihn unter den Werken nennt, die ein „bon rhétoricien“ gelesen haben müsse (Ballade 1367).

[7]) cf. Booz, p. 72.

[8]) Diese Beispiele entnimmt Giraldus dem Chronicon des Hugo Floriacensis, den wir auch wegen seiner Schrift De regia potestate et sacerdotali dignitate hier erwähnen möchten (Libelli de lite, Bd. II.).

[9]) Ausg. von J. Kremer (Ausg. und Abhdlg. aus dem Gebiet d. rom. Philologie von E. Stengel, XXXIX, Marburg 1887). cf. Langlois, II, 1925, p. 1—26.

wie sehr auch die altfranzösische Dichtung von demselben Geist wie unsere Fspgl. durchsetzt ist, wofür wir an späterer Stelle noch weitere Beispiele anführen werden.

Nicht viel später als der Lib. de princ. instr. des Giraldus Cambrensis sind die *Flores* des *Helinand de Froidmont* verfaßt, von denen ein Teil *„De bono regimine principis."*[10]) überschrieben ist und als Fspgl. angesehen werden kann; Helinand schrieb ihn auf Wunsch Philipp Augusts, mit dem er in guten Beziehungen stand.[11]) Er geht bei der Zeichnung seines Fürstenbildes von der Stelle des Deuteron. XVII aus, die über den König handelt. Er interpretiert die dem König notwendigen Eigenschaften aus den dort aufgestellten Ermahnungen, die sehr bildlich gehalten sind, wie z. B. „Cumque fuerit constitutus, non multiplicabit sibi equos... Nec reducet populum in Aegyptum... Non elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos." Da Helinand den Ausführungen im Deuteron. XVII folgt, so weicht er in der Behandlung der Fürstenpflichten von den früheren Fspgln. ab. Der König soll keinen allzu großen Hof halten, vanae gloriae causa, er soll nicht Vielweiberei treiben, noch riesige Reichtümer ansammeln. Es folgen Ermahnungen zu eifrigem Studium, und auch hier wird der Satz zitiert, der uns schon von Giraldus bekannt ist, „Rex illitteratus est quasi asinus coronatus". Die sapientia ist deshalb eine echt königliche Tugend, die schon die Heiden als göttlich verehrten. Daneben muß er aber auch Demut und besonders Güte besitzen, sagte doch schon Ovid:

„Sit piger ad poenam princeps, ad munera velox:
Et doleat quoties cogitur esse ferox."

Eindringlich wird auch hier vor der injustitia gewarnt: „Injusti autem disperibunt simul, reliquiae impiorum interibunt." (Ps. XXXVI). Der gerechte König aber wird zeitlichen und ewigen Lohn erhalten (cf. Augustinus).

Damit verläßt Helinand das Deuteron. als Vorlage und folgt der Schrift des Plutarch für Trajan, die schon Giraldus zitiert hatte, und die wir noch später antreffen werden. „Nam qualis debeat esse princeps, eleganter despripsit in libro pulcherrimo, qui inscribitur: Institutio Trajani." Vier Dinge aber hatte Plutarch als für den Fürsten und den Staat besonders wichtig herausgestellt: Reverentiam Dei et cultum sui; disciplinam officialium; potestatem affectum; protectionem subditorum. Ihre Notwendigkeit beweist Helinand in den folgenden Kapiteln, indem er auch Zitate aus der Hl. Schrift dafür beibringt. Die reverentia Dei kann bestehen: „in rebus corporalibus, aut aedibus et locis sacris, aut sacrificiis; aut in spiritualibus, ut sunt jura, quae sacris rebus competunt, quae

10) M. 212, col. 375 ff. Ueber sein Leben und seine Werke cf. H. L. XVIII. 87 ff.

11) cf. Oudin. III, col. 23: „Carissimus itaque Philippo Augusto, scripsit etiam illo instante Tractatum seu librum De regimine Regum".

temerare sacrilegium est morte expiandum ...." In dem Kapitel De officialium disciplina klagt Helinand darüber, daß Aemter und Recht heute käuflich seien, und verlangt vom Fürsten, zu sorgen, daß kein Beamter ein Geschenk annehmen noch seine Rechtsbefugnis überschreiten dürfe. Dafür ist der König verantwortlich. „Princeps autem legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceat, sed quia is esse debet, qui non timore poenae, sed amore justitiae aequitatem colat. Nam in negotiis publicis nil ei velle licet, nisi quod lex aut aequitas persuadet aut ratio communis utilitatis inducit." (Kap. 22). Wichtig zu wissen ist auch, was Helinand vom christlichen Fürsten in Bezug auf die Auswahl seiner Soldaten und das Kriegführen verlangt. Wir haben das hier zu erwähnen, weil auch in den folgenden Fspgln. fast immer ein besonderes Kapitel über das Verhalten des Fürsten im Kriege zu finden ist, wobei die Verfasser fast ausschließlich des Vegetius „De re militari" benutzten. Auch Helinand nennt ihn: „Nullus, ut ait Vegetius Renatus, quem oporteat vel meliora scire quam principem. Christianus princes milites magis a fide et moribus quam a viribus debet eligere." Wofür der Fürst die Soldaten zu verwenden hat, führt er weiter unten aus: „.... tueri ecclesiam, impugnare perfidiam, et sacerdotium venerari, pauperum propulsare injurias, pacare provinciam, pro fratribus (ut sacramenti docet conceptio) fundere sanguinem." Mit diesen Ansichten steht Helinand ganz auf augustinischem Boden. Der Fürst hat den Glauben zu schützen und im Interesse des Glaubens gegen die Ungläubigen Krieg zu führen (Augustinisches bellum justum). Daneben hat sein Fspgl. aber auch wie der des Giraldus seine Besonderheiten. Hinsichtlich der Quellen finden wir auch in ihm eine immer stärker werdende Benutzung der klassischen Schriftsteller (Cicero, Horaz, Ovid, Juvenal). Wir merken in ihm wie in der übrigen zeitgenössischen Literatur das allmähliche Erwachen der klassischen Antike und das Morgenrot der aufgehenden Scholastik. Das bedeutet für unsere Fspgl., daß die augustinische Auffassung vom Fürsten immer mehr von anderen Einflüssen durchsetzt wird, ohne aber ganz verdrängt zu werden. Ferner können wir feststellen, daß die Fspgl. des Giraldus und des Helinand in der Zeichnung des Fürstenbildes schon mehr auf die augenblicklichen Zeitverhältnisse Bezug nehmen, mit anderen Worten, daß sie lebensnäher und praktischer als ihre karolingischen Vorläufer sind.

Im Zusammenhang mit dem Fspgl. des Helinand muß an dieser Stelle auch die *„Eruditio regum et principum"* des *Guibert de Tournai*[12]) behandelt werden, obgleich sie zeitlich

[12]) Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai, O. F. M. (Etude et texte inédit) par A. de Poorter, Louvain, 1914 (Les philosophes belges IX). Siehe dort auch weitere Literaturangaben. cf. Kervyn de Lettenhove: Conseils

jünger ist und nicht vor 1259 geschrieben sein dürfte. Sie zeigt aber inhaltlich und auch in der Anlage eine derartige Uebereinstimmung mit dem De bono regimine princ. des Helinand, daß eine Abhängigkeit garnicht zu verkennen ist. Um so auffälliger ist es, wenn A. de Poorter in der sonst vorzüglichen Einleitung zu seiner Ausgabe diesen Zusammenhang nicht erkannt hat, weil ihm der Fspgl. des Helinand anscheinend unbekannt war. Wohl zeigt de Poorter sehr klar die Abhängigkeit Guiberts von dem Speculum Doctrinale des Vinc. v. Beauvais, woran auch kein Zweifel sein kann; aber man darf dabei nicht vergessen, daß Vincenz die Flores des Helinand und damit auch sein De bono reg. princ. in sein Speculum übernommen hat, wodurch sie uns ja nur erhalten sind (cf. H. L. XVIII, pag. 98). De Poorter gibt für Guibert als „principales sources d'emprunts" die folgenden Kapitel aus dem Speculum doctrinale an (pag. X): VIII, De corpore rei publicae et primo de capite, id est principe; XVI, De institutione morum principis; XX, De reverentia Dei; XXI, De officialium disciplina; XXII, De munerum acceptoribus; XXX, De affectu mistico principis et subditorum, u. einige a. m. Ein Vergleich gerade dieser Kapitel aus dem Speculum doctr. mit dem De bono reg. princ. des Helinand ergab eine fast wörtliche Uebereinstimmung; gerade in diesen Kapiteln zitiert Vinc. v. Beauvais den Helinand ausführlich, übernimmt er seine Ausführungen, während er in den anderen Kapiteln die verschiedensten Autoren zu Worte kommen läßt. Warum hat Guibert nicht auch diese Kapitel benutzt, wenn ihm schon das Speculum doctr. als Quelle vorlag? Das ist nur sehr schwer einzusehen. Vielmehr scheint mir die Tatsache, daß Guibert besonders mit den Kapiteln aus dem Speculum doctr. übereinstimmt, die Vinc. v. Beauvais von Helinand übernommen hat, die Vermutung nahe zu legen, daß nicht das Spec. doctr. allein, sondern die Flores des Helinand und damit sein Fspgl. dem Guibert als Vorlage gedient hat.

Wenn so der Nachweis geführt ist, daß die Eruditio des Guibert von dem Fspgl. des Helinand abhängig ist, andererseits Vinc. von Beauvais seine Auffassung vom Fürsten ebenfalls größtenteils von Helinand hernimmt, ergibt sich von selbst auch eine wesentliche Uebereinstimmung der genannten drei Autoren in Bezug auf ihr Fürstenbild. Auf die Schriften des Vinc. v. Beauvais wird noch an späterer Stelle zurückzukommen sein.

Guibert teilt seine Schrift in drei Briefe ein, denen er dieselbe Gliederung zu Grunde legt, wie Helinand sie aus der Institutio Trajani des Plutarch übernommen hatte (pag. 6). „Regibus igitur atque principibus quatuor mihi videntur neces

sur les devoirs des rois, adressés à Saint Louis par Guibert de Tournai (Bull. de l'Acad. royale de Belg., XX, No. 4). H. L. XIX, p. 138 ff.

saria ad salutem: Dei reverentia, sui diligentia, disciplina debita potestatum et officialium, affectus et protectio subditorum" (cf. dazu dieselbe Stelle bei Helinand). Aber nicht nur den äußeren Rahmen hat Guibert übernommen, auch inhaltlich und teilweise sogar wörtlich stimmt er mit Helinand überein, wenn er auch dieselben Dinge auf viel breiterem Raum behandelt. Einen Fortschritt allerdings gegenüber seiner Vorlage bedeutet die Tatsache, daß Guibert noch mehr als Helinand Bezug nimmt auf seinen Adressaten Ludwig IX. und die augenblicklichen Zustände des Königreiches, wodurch sein Fspgl. eine persönlichere Note erhält. Im Sinne Plutarchs sagt er vom König pag. 45: „Inde est, quod rex in re publica locum obtinet capitis, qui nulli subicitur nisi deo et eis propter Deum qui vices ipsius aut ministeria dicuntur exercere in terris. Sicut in corpore phisico corpus ab anima vegetatur et regitur, sic in corpore mistico per Christi vicarios et ministros ecclesiae res publica monitis et exemplis salutaribus informatur." Hier scheidet Guibert klar den Machtbereich des Königs von dem der Kirche und zwar in demselben Sinn, wie es seine Vorgänger getan haben. So ist auch der Satz zu verstehen pag. 44 „Debent principes disciplinam influere in subditos sicut caput in membra," d. h. der Fürst soll seine Untertanen zum Gehorsam gegen die Kirche erziehen, was aus dem folgenden Satz noch deutlicher wird. „Unde non tam praeesse quam prodesse subjectis debet diligentiae sollicitudo regalis, ut per insignia potestatis acceptae vigere compellat pulchritudinem et rigorem ecclesiasticae disciplinae". Das Schlechte hat er deshalb zu verhindern oder zu verbessern, wie schon die Etymologie des Namens (regere, corrigere) beweist. Er selbst muß nach dem höchsten Grad der Vollkommenheit streben, denn in seiner Tugend allein liegt seine Berechtigung zu herrschen. Zwei Dinge betont dabei Guibert noch besonders stark und macht sie sozusagen zu Kardinalpunkten seiner Ausführungen: Liebe zu den Armen und Unterdrückten und strenge Gerechtigkeit (cf. de Poorter, pag. XI,). Der Fürst hat deshalb zu sorgen, daß auch die Beamten, die seine Macht ausüben, dies in Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit tun, damit selbst der Aermste und Niedriggestellte niemals Unrecht erfahre.

Erinnern uns diese Gedanken schon stark an Augustinus, so wird dieser Eindruck vollends als richtig erwiesen bei der Lektüre der beiden letzten Kapitel des Traktats. Guibert weist hier immer auf die himmlischen Verhältnisse, auf die Natur Gottes als Beispiel für das Leben auf Erden hin. Pax, unitas, concordia sind für ihn wie für Augustinus Signatur einer vollkommenen Herrschaft, superbia, discordia eine Folge der Entfernung von Gott, was er an Luzifer demonstriert. Wir führen nur ein paar Stellen an, aus denen seine augustinische Auffassung klar ersichtlich wird: (pag. 88) „In illa igitur ineffa-

bili et excelsa Dei natura nihil tam proprium quam unitas, pax et concordia... Hanc unitatem et pacem pro earum captu proportionaliter universis distribuit creaturis adeo, ut nominetenus appelletur Deus unitatis et pacis" (cf. die Definition der augustinischen pax als die Harmonie alles Geschaffenen untereinander und zum Schöpfer hin!). Pag: 89: „Hanc igitur principes dum sectantur et amant, populum sibi subditum protegunt et gubernant. Ob hoc enim Christo corregnant, imo Christi regno humana dispensant." Weiter unten nennt er dann auch Augustinus: „Si autem illos (subditos) negligunt et perire permittant, secundum venerabilem Augustinum ad Bonefacium, ista falsa et crudelis est mansuetudo." Augustinus hatte ja vom Herrscher verlangt und als seine Hauptaufgabe bezeichnet, Gerechtigkeit und Friede bei seinen Untertanen walten zu lassen, wobei beide Begriffe natürlich im augustinischen Sinne zu fassen sind, wie wir an früherer Stelle schon ausführten, d. h. der Herrscher hat dafür zu sorgen, daß seine Untertanen im Frieden mit Gott und der Kirche leben und daß sie ihr ewiges Ziel, die felicitas aeterna erlangen. Dieselbe Auffassung vom Fürsten hat Guibert, wenn sie auch nicht überall klar zum Ausdruck kommt, weil er allzusehr an seinen Zitaten klebt und nur selten zu selbständiger Gedankenführung gelangt. Immerhin hat aber seine Eruditio für uns einige Bedeutung, da sie noch einmal vor dem Einzug des Aristotelismus in die Fspgl. die augustinische Auffassung vom Fürsten ungetrübt zum Ausdruck bringt.

Das 13. Jahrh. war auch für die Fspgl. auf französischem Boden sehr fruchtbar. Außer den schon behandelten Fspgln. aus dieser Zeit bleiben noch einige weitere zu erörtern. Schon an früherer Stelle wurde der größte Encyklopädist des 13. Jahrh. in Frankreich, *Vincent de Beauvais,*[13]) genannt, weil er die Flores des Helinand in sein Speculum doctrinale übernommen hat. Dieses ist aber nur ein Teil seines riesigen *Speculum triplex sive majus,* das außerdem noch ein Speculum naturale und historiale umfaßt. Früher schrieb man Vinc. de Beauvais noch ein viertes, ein Speculum morale, zu, dessen Unechtheit heute aber erwiesen ist (H. L., XVIII, pag. 475). Das Speculum majus sucht das ganze damals bekannte Wissen zu erfassen, und es ist erstaunlich, welch genaue Kenntnis Vincenz in allen Disciplinen an den Tag legt. Dieser große Gelehrte stand in persönlichem Verkehr mit Ludwig IX., von dem wir wissen, daß er die Wissenschaft eifrig pflegte und auch gerne von ihr Belehrungen annahm. So kann es nicht wundern, daß einerseits Vincenz von sich aus vieles in seine Schriften aufnahm, was zur Belehrung des Königs dienen konnte, andrerseits aber auch auf Wunsch Ludwigs mehrere besondere Schriften dieses Inhalts schreiben mußte. Von ihnen

[13]) cf. über ihn H. L., XVIII, pag. 449 ff.

ist uns einmal handschriftlich in England erhalten: *„De morali principis institutione“*,[14]) welchen Traktat er nach 1260 geschrieben und Ludwig IX. und dem König Thibaut von Navarra gewidmet hat. Er enthält in 28 Kapiteln moralische und politische Lehren nicht nur für Prinzen, sondern auch für die Hofbeamten. Es ist zu bedauern, daß er nicht mit den anderen Werken des Vincenz herausgegeben wurde, vielleicht deshalb, weil er gedanklich ihnen gegenüber nichts Neues aufweist, sondern sich wesentlich mit seinen Ausführungen im 7. Buche des Spec. doctr. deckt, das wir schon bei der Behandlung des Guibert zu nennen hatten. Wir können deshalb auch unbedenklich das Fürstenbild des Vincenz, wie es uns in den betreffenden Kapiteln des Spec. doctr. entgegentritt, auf seinen Fspgl. De morali principis institutione übertragen und sie unseren Ausführungen zu Grunde legen.

Weiter ist dann noch seine Erziehungsschrift für königliche Kinder zu nennen,[15]) die unter verschiedenen Titeln wie: *„De eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium“*, *„De informatione principum“* u. a. m. genannt wird und vor 1249 entstanden sein muß. Die Schrift hält aber inhaltlich nicht das, was ihr Titel verspricht. Es sind nicht die fürstlichen Verhältnisse, welche die leitenden Gesichtspunkte abgeben, sondern „der Tractatus De eruditione ist eine Darstellung allgemeingültiger pädagogischer Grundsätze, und zwar die erste umfassendere in der christlichen Literatur“ (Friedrich, pag. 41). Als solche hat sie in der folgenden Zeit einen großen Einfluß ausgeübt; für unsere Untersuchung ist sie aber nur von ganz geringer Bedeutung, weshalb wir sie nur zum Vergleich oder zur Ergänzung zu späteren Schriften dieser Art berühren werden. Denn unter der großen Zahl von Schriften, die für die Erziehung fürstlicher Kinder geschrieben wurden, können mit Recht nur solche im Zusammenhang mit Fspgln. behandelt werden, in denen die Verfasser ein spezifisch fürstliches Bildungsziel verarbeitet haben und den Weg angeben, auf dem es praktisch erreicht werden kann. Das trifft aber für die Erziehungsschrift des Vincenz nicht zu.

Es wurde bei der Erörterung der Eruditio Guiberts schon auf die Abhängigkeit der Fürstenauffassung des Vincenz von Beauvais von derjenigen des Helinand hingewiesen (cf. dort) Der verlorene Fspgl. des Vincenz, seine Ausführungen im 7. Buche des Spec. doctr. und die Fspgl. des Helinand de Froidmont und des Guibert de Tournai zeigen inhaltlich eine wesentliche Uebereinstimmung. Nach Kenntnis der letzteren

[14]) Catal. mss. Angl., t. I, part. II. No. 557; part. III, No. 1375; t. II, part. I, No. 25. / cf. H. L. XVIII, pag. 463.

[15]) cf. H. L. XVIII, p. 466 ff.; ferner Schlosser, Fr. Chr., dessen Ausführungen nur mit Vorsicht benutzt werden dürfen, da er in seiner Antipathie gegen den Katholizismus besonders Ludwig IX. und seiner Umgebung gegenüber jede Objektivität vermissen läßt. / cf. Friedrich, R.

bleibt uns deshalb nur noch übrig, die Besonderheiten des Vinc. v. Beauvais herauszustellen. Eine solche ergibt sich bei ihm nur in der Art der Darstellung. Während Helinand im ersten Teil seines Fspgls. das Kap. XVII des Deuteron., im zweiten die Institutio Trajani als Rahmen benutzte, was auch Guibert tat, folgt Vincenz keinem Schema, sondern in seiner encyklopädischen Art wählt er das für die Person des Königs Wichtige aus den verschiedensten heidnischen und christlichen Autoren aus und sucht einen Zusammenhang herzustellen.

Der König hat auch bei ihm die Pflicht, sich um das Wohl seiner Untertanen zu kümmern, ihnen zu helfen, sie auf den Weg der Tugend zu führen und Uebel jeglicher Art zu beseitigen. „Non autem regit qui non corrigit", sagt er mit starker Betonung im Kap. VIII[16]) Für das Handeln des Königs verlangt auch er besonders Gerechtigkeit und Milde, von denen er letzterer noch den Vorzug gibt: „Regiae virtutes praecipue duae sunt: Justitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam justitia per se severa est" (Kap. VIII). Keine von beiden ist ohne die andere möglich, sie müssen sich gegenseitig ergänzen. Außerdem verlangt Vincenz vom König auch die anderen üblichen Tugenden, wie Weisheit, Klugheit, Demut, Gottesliebe usf., auf die wir nicht mehr einzugehen brauchen. Auch die Frage nach dem Vorrang geistlicher oder weltlicher Gewalt beantwortet er wie seine Vorgänger zugunsten der ersteren.

Zeigt so Vincenz in seiner Auffassung vom Fürsten auch keine Originalität, so hat er trotzdem — neben seiner großen Bedeutung auf pädagogischem Gebiet — auf die folgende Zeit einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Durch seine hervorragende Autorität auf allen Gebieten des Wissens, durch die Tatsache, daß seine Werke allein eine ganze Bibliothek ersetzen konnten, erlangten sie eine große Verbreitung und eine häufige Ausgabe, wodurch er auch dem Fürstenbild, wie er es von Helinand und anderen übernommen hat, einen starken Nachdruck geben konnte.

Aus der Zeit des Vinc. von Beauvais ist uns noch ein eigenartiges Werk erhalten, das wir an dieser Stelle kurz erwähnen wollen. Es trägt die Schlußworte *„Explicit Somnium morale Pharaonis"* und ist von *Jean de Limoges* (Joannes a Launha[17]) dem König Thibaut von Navarra gewidmet; mit einigem Recht kann man es als Fspgl. bezeichnen. Seine Eigenartigkeit besteht in der äußeren Form, in der Art der Darstellung, aber nicht im Inhalt, der nur Gemeinplätze bietet. Es sind 20 Briefe, die von Pharao, dem König von Aegypten, von seinen Ratgebern und von Josef, dem Sohne Jakobs, in Anschluß an den aus der Bibel bekannten Traum

[16]) Ausg. Venetiis 1494.

[17]) cf. H. L. XVIII, 1. 393 ff. / Fabricius unter Joannes a Launha. Ausg. von Wagenseil 1690, von Fabricius 1719, 1722.

Pharaos geschrieben sind. Pharao wendet sich in den ersten sechs Briefen an seine Magier und Ratgeber um eine Deutung seines Traumes, aber keiner kann ihn erklären. Erst in Joseph hat er einen Menschen gefunden, der ihn deuten kann und und will, und so nimmt eine Korrespondenz zwischen Pharao und Joseph die zehn folgenden Briefe ein, in denen die Pflichten der Fürsten diskutiert werden. Die übrigen Briefe sind Auseinandersetzungen zwischen Joseph und den Ratgebern des Königs. Die Lehren, die hier vorgetragen werden, sind von keiner besonderen Bedeutung, es sind „des leçons vagues et communes".[18]) Ein Beispiel aus dem 20. Brief sei hier angeführt (Epistula XX. Josephi ad detrectatores super eorum consolatione): „Nos autem oculata fide videmus, quod in vestris internis curiis judices pro tribanali non sedent, reges in consistorio non consistunt sed aut stertunt in diversoriis aut otiosis studiis occupantur. Villici vero regali patientia abutendo, post concupiscientias currunt nec Deum timentes nec hominem reverentes."[19]) So scheint das Urteil der H. L., pag. 395 durchaus berechtigt: „A vrai dire, il n'y a dans ces vingt lettres que de stériles déclamations."

Von Vinc. v. Beauvais wissen wir auch, daß er ein großes Werk geplant hatte für den fürstlichen Stand, über die königlichen Beamten, über das Hofleben usf. Er konnte diesen Plan aber nicht durchführen, sondern schrieb nur seine beiden Traktate „De morali principis institutione" und „De eruditione filiorum regalium". Sein Ordensbruder *Guillaume Perrault* (aus der Gegend von Lyon) aber brachte den Plan zur Ausführung in seiner Schrift *„De eruditione principum"* in sieben Büchern, von denen das 5. und weitaus das umfangreichste eine vollständige Erziehungslehre enthält, die sich derjenigen des Vincenz an die Seite stellen läßt.

Die Eruditio des Peraldus hatte, ähnlich wie das „De regimine principum" des Tolemäus von Lucca, ein eigenartiges Schicksal. Sie wurde schon früh dem hl. Thomas Aquinas zugeschrieben und seit der Editio Piana (Rom 1570) unter seinen Werken abgedruckt. Erst Echard (Comment. de Script. eccl. III, pag. 460) hat bewiesen, daß sie nicht Thomas von Aquin zugehört, und hat klare Grenzen zwischen ihr und dem von Thomas begonnenen und von Tolemäus vollendeten De regimine principum gezogen.[20])

[18]) H. L. ibid., p. 394.

[19]) Text nach der Ausg. von Fabricius.

[20]) Ein separater Druck der Eruditio des Peraldus ist mir nicht bekannt. Im Folgenden ist der Text in der Ausg. der Werke des Thomas Aquinas, Parisiis 1634, zu Grunde gelegt. cf. H. L. XIX, pag. 307 ff.; Rolloff, Lexikon der Pädagogik unter Peraldus; Chevalier unter Pérault. Duguet hat für seine „Institution d'un prince" die Eruditio des Peraldus benutzt (cf. H. L. XIX, p 316). Bischof von Ketteler hat sie unter dem Titel „Die Pflichten des Adels" neu herausgegeben (1868).

Im Prolog sagt Peraldus, daß er sein Werk auf Bitten eines Fürsten geschrieben habe. Wer der Fürst war, ist unbekannt. Dann gibt er eine Inhaltsübersicht der sieben Bücher, die uns einen Einblick in den klaren Aufbau seines Fspgls. gibt. Das ist wichtig festzustellen, denn schon rein äußerlich, in der logischen Ordnung, kündet sich ein neuer Geist an, der Geist der Scholastik. „In primo libro agitur in communi de quisbusdam, quae ad principes pertinent. In secundo ostenditur, quomodo ad Deum et Ecclesiam ejus habere se debeant. In tertio, quomodo ad se ipsos. In quarto quomodo ad eos, qui sunt circa ipsos. In quinto, quomodo ad eos, qui sunt ex ipsis, sc. ad filios. In sexto, quomodo ad populum sibi subditum. In septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, sc. ad hostes". Läßt diese Inhaltsangabe zwar den klaren Aufbau der Eruditio erkennen, so täuscht sie doch durch ihre kurze Fassung über die Ausführlichkeit und Tiefe der Darstellung hinweg, was man z. B. daraus ersehen kann, daß Peraldus im 1. Buche, von dem er sagt „agitur in communi de quisdam, quae ad principes pertinent", tatsächlich aber sich ausführlich verbreitet über die Gefahr, die mit Macht verbunden ist, daß der König wahre nobilitas, sapientia, bonitas, clementia, humilitas besitzen muß, daß er nicht nach eitlem Ruhm, nach Vergnügen streben soll usf., sodaß dieses Buch allein einen umfangreichen Fspgl. ausmachen könnte. Wir können deshalb hier nicht eine eingehende Analyse dieses ausführlichsten unter den bisher behandelten Fspgln. geben; auch gehört er inhaltlich noch im wesentlichen demselben Geist wie die früheren an und unterscheidet sich von ihnen nur durch seine größere wissenschaftliche Fundierung, worin er schon zu den späteren, rein scholastischen Fspgln. gerechnet werden könnte.

Nachdem Peraldus im 1. Buch die Notwendigkeit der üblichen Fürstentugenden, wie der sapienta, der vera nobilitas, der clementia, und ganz besonders eindringlich der humilitas bewiesen hat, verlangt er im 2. Buch vom Fürsten den Besitz der vier religiösen Tugenden: fides, spes, timor- und charitas Dei. In der Auffassung und Definition dieser Tugenden stützt er sich hauptsächlich auf die Bibel und die Väter, unter denen er mit besonderer Vorliebe den Anschauungen Augustins folgt, den er auch am meisten zitiert. Daher auch immer wieder seine ernste Mahnung vor der *superbia* als der regina vitiorum und die starke Betonung der *humilitas,* wie wir sie bei Gregor dem Gr. kennen lernten, den Peraldus ebenfalls sehr oft zitiert, was aber nur ein weiterer Beweis für seine augustinische Denkweise sein kann. So räumt Peraldus auch im 3. Buch, das die Selbstbetrachtung des Fürsten zum Gegenstand hat, der humilitas den wichtigsten Platz ein (Kap. VII. VIII, IX). „Humilitas vero turris fortissima est . . . Ideo

multum necessaria est principi, qui est in majori periculo quam caeteri. Multum cavendum est principi, ne superbiat de multitudine populi, cui praeest" (Kap. VII). Im 4. Buch warnt er den Fürsten eindringlich davor, Ungerechtigkeiten, Bestechung und Unterdrückung der Armen zu dulden (Kap. III). Wir erinnern hierbei daran, daß in allen nachkarolingischen Fsppgln., wie denen des Helinand, des Guibert u. a. diese Gedanken besonders stark betont sind. Das beweist die gegenseitige Abhängigkeit dieser Fspgl., die wir an früherer Stelle schon für einige aufzeigten; und nicht ganz ohne Berechtigung könnte man daher auch von einer nachkaroling. oder frühscholastischen Fspgl.-Literatur sprechen, wenn dabei auch zu bedenken ist, daß Ungerechtigkeit, Beamtenbestechung, Lieblosigkeit gegen die Armen usf. damals Zeitübel waren und mit Recht in jedem Fspgl. an den Pranger gestellt zu werden verdienten.

Das 5. Buch der Eruditio enthält, wie schon erwähnt, eine ausführliche Erziehungslehre, die sich nur darin von derjenigen des Vincenz unterscheidet, daß Peraldus in erster Linie die Erziehung des Prinzen und Vornehmen berücksichtigt und allgemeine Fragen der Pädagogik nur nebenbei behandelt, während Vincenz in seiner Eruditio eine allgemeine Erziehungslehre gibt und nur ganz selten die Fürstenerziehung speziell im Auge hat (cf. oben). Das 5. Buch kann hier unberücksichtigt bleiben, da wir zur Kenntnis des Fürstenbildes bei Peraldus nicht darauf angewiesen sind und wir Fürsten*erziehungsschriften* nur dann in den Bereich dieser Arbeit hineinbeziehen können, wenn von dem Verfasser kein eigentlicher Fspgl. vorliegt.

Von den beiden letzten Büchern ist es besonders das 7. Kapitel des 6. Buches, das uns die Auffassung des Peraldus vom guten Fürsten zeigt (De pertinentibus ad bonum principem). Läßt sich dieses Kapitel schon äußerlich mit dem 24. Kapitel aus der Civitas Dei Augustins vergleichen, wo er das Bild des imperator felix zeichnet, so zeigt es auch inhaltlich starke augustinische Anklänge, was einige Stellen beweisen mögen. „Qui recte utitur regni postetate formam justitiae factis magis quam verbis instituit. Ille nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur, non innititur propriis viribus nec a Domino recedit cor ejus, fastidia humili praesidet animo, non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas. . . et quod justa potestate a populis extor quere poterat, saepe miserendi clementia donat." Oder folgende Stelle: „Princeps qui in hoc mundo vices Dei habet agere, totis viribus ad hoc conari debet, ut principem hujus mundi, scilicet diabolum, qui hujus dominium usurpat, possit ejicere."

Wir hatten bei allen bisher behandelten Fspgln. Gelegenheit, den augustinischen Einfluß in der Auffassung des idea-

len Fürsten zu betonen. Die Eruditio des Peraldus ist uns ein weiterer wertvoller Beweis dafür, daß selbst in der Zeit (um 1300), in welcher der Einfluß der Scholastik schon vorherrschend geworden war, die mit der Wiederbelebung der griechischen Philosophen, besonders des Aristoteles, den Wirkungsbereich der augustinischen Gedankenwelt einengte, trotzdem sich das augustinische Idealbild gehalten hat. Und so können wir bis auf diese Zeit eine ununterbrochene Kontinuität augustinisch-kirchlicher Denkweise in allen Fspgln. auf französischem Boden, den karolingischen sowohl wie den nachkarolingischen und frühscholastischen, feststellen. Hat sie auch in den letztgenannten teilweise durch andere Strömungen ihre ursprüngliche Klarheit eingebüßt, und wurden auch die Begriffe der justitia, der humilitas, der pax usf. nicht mehr in ihrer augustinischen Tragweite erfaßt, so lassen sich starke Anklänge an sie gar nicht verkennen.

Neben dieser Kontinuität mit den karoling. Fspgln. zeigen die frühscholastischen aber doch einige Besonderheiten. Sie tragen nicht mehr den predigthaften und rein religiösen Charakter der früheren Fspgl., sie nehmen mehr Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und sind somit praktischer und lebensnäher. In der Quellenbenutzung folgen sie nicht mehr ausschließlich der Bibel, sondern führen auch Beispiele aus antiken Schriftstellern, besonders aus den römischen an. Dadurch verlieren die meisten eine einheitliche Linie und werden zu bunten Mosaiken, in denen die verschiedensten Ansichten zusammengetragen sind.

Nach Kenntnis der Schriften, die für Ludwig IX. verfaßt wurden, ist es von Interesse, die *Lehren an seinen Sohn,* gleichsam sein politisches Testament, mit ihnen zu vergleichen, um zu sehen, wie der fromme König, der noch Jahrhunderte später in Fspgln. als Beispiel eines wahren Königs dargestellt wird, sein Amt auffaßte, und inwieweit sich ein Einfluß der behandelten Fspgl. in seiner Auffassung erkennen läßt. Für uns sind diese schriftlichen Ermahnungen und Belehrungen von Fürsten an ihre Söhne besonders wertvoll, da sie uns erkennen lassen, ob das theoretisch in den Fspgln. geforderte Ideal von den Fürsten selbst anerkannt wurde, unabhängig davon, ob sie auch danach handelten oder nicht. Würde man nämlich nur die Geschichte zum Beweis heranziehen, so würde das, wie wir es bei Ludwig XI. noch sehen werden, zu falschen Ergebnissen führen.

Ludwig IX. ist nicht der einzige, von dem uns eigenhändig geschriebene Anweisungen erhalten sind; wir besitzen solche auch, um nur einige zu nennen, von Ludwig XI., von Ludwig XIV, von dem spanischen König Alfonso el Sabio, von Jakob I. von England. Sie einmal alle zu sammeln und in ihrem Inhalt mit den Fspgln. zu vergleichen, wäre noch eine Aufgabe, die der Behandlung wert ist.

Joinville berichtet uns von Ludwig IX. in seiner „Histoire de Saint Louis",[21]) daß er um die Erziehung seiner Kinder sehr besorgt war (pag. 291): „Avant que il se couchast en son lit, il fesoit venir ses enfans devant li et lour recorduit les faiz de bons roys et de bons empereours et lour disoit que a tiex gens devoient-il prenre exemple. Et lour recorduit aussi les faiz des mauvais riches homes qui, par lour luxure et par lour rapines et par lour avarice, avoient perdus lour royaumes. ‚Et ces choses' fesoit-il, ‚vous ramentoif-je, pour ce que vous vous en gardez, par quoi Diex ne se courousse a vous." So pflegte der König zu seinen Lebzeiten seine Kinder zu ermahnen und zu belehren; um aber auch nach seinem Tode noch sie auf dem rechten Weg zu erhalten, schrieb er seine Enseignemens.[22]) Joinville bezeugt uns das (pag. 307): „Lors apela mon signour Phelippe son fil et li commanda a garder, aussi comme par testament, touz les enseignemens que il li lessa, qui sont ci-après escrit en françois, lesquiex enseignemens li roys escrist de sa sainte main, si comme l'on dis."

Wir müssen unterscheiden einmal seine *Enseignemens au Prince Philippe,* dann die *Enseignemens à Isabelle,* reine de Navarre, von denen die letzteren für unsere Behandlung ausscheiden können. Der fromme König beginnt seine Ermahnungen mit der Aufforderung, Gott aus ganzem Herzen zu lieben, lieber den Tod zu erleiden, als ihn wissentlich durch eine Todsünde zu beleidigen. Widerwärtigkeiten und Unglück soll Philipp in Geduld als Sühne für seine Sünden ertragen, im Glück aber soll er demütig bleiben und sich vor Hochmut und Stolz hüten; öfters soll er bei einem guten Priester beichten und die Messe mit Andacht hören; seiner Umgebung gegenüber soll er sich so verhalten, daß jeder freimütig ihn belehren und auch tadeln könne. Ein mitleidiges Herz soll er mit den Armen haben und ihnen helfen, wo immer es geht; ihnen besonders soll er immer zu ihrem Recht verhelfen. „S'il advient, qu'il ait querelle d'un pauvre contre un riche, soutiens le pauvre plus que le riche jusques à tant que tu en saches la vérité, et, quand tu auras entendu la vérité, fais le droit." Die Gesellschaft schlechter Menschen

[21]) Ausg. von N. de Wailly, Paris 1906. (Mit einigem Recht könnte man auch diese Schrift zu den Fspgln. rechnen, da Joinville sie auf Bitten Johannas von Navarra, der Mutter Ludwigs X., le Hutin, für ihre Kinder schrieb; mit Absicht hat er auch, wie er selbst sagt, die „bones paroles" und „bons enseignemens nostre saint roy Looys" zuerst behandelt, damit sie desto besser wirken könnten.).

[22]) Der Text der Enseignemens hat in der 2. Häfte des vorigen Jahrh. einen Gelehrtenstreit hervorgerufen, der eine umfangreiche Literatur zur Folge hatte. cf. dazu die Ausführungen von Langlois, IV, 1928, p. 23 ff., der auch die Enseignemens in Neufrz. wiedergegeben hat. Der Originaltext, in der langue d'oil geschrieben, ist verloren gegangen, und es besteht keine Möglichkeit, ihn zu reproduzieren, da die uns überlieferten afrz. und lateinischen Texte große Abweichungen aufweisen. Wir zitieren deshalb nach der neufrz. Version von Langlois.

soll er meiden, nicht dulden, daß in seiner Gegenwart etwas Schlechtes geredet werde. Wenn er einmal König geworden sei, soll er unerschütterlich gerecht sein: wenn er etwas besitze, was nicht rechtmäßig ihm gehöre, soll er es sofort zurückgeben, hätte es auch noch so hohen Wert. Alle seine Untertanen soll er achten und schützen, besonders aber die Geistlichen ehren. „Tu les dois honorer et garder de sorte qu'ils puissent faire le service de Notre-Seigneur en paix. Ainsi je t'enseigne que tu aimes spécialement les gens de religion et que tu les secourres volontiers au besoin." Weiter mahnt der König seinen Sohn, Mutter und Geschwister zu ehren und zu lieben, aber mit dem Zusatz, dadurch nicht anderen ein Unrecht zu tun. Die große Sorge Ludwigs für die Armen, die bei allen seinen Mahnungen aus ihm spricht, kommt auch in den Anweisungen zum Kriegführen zum Ausdruck. Einmal soll Philipp nach Möglichkeit überhaupt jeden Krieg vermeiden, besonders gegen christliche Fürsten, im Kriegsfalle aber die Armen schonen: „Sois diligent à commander que les pauvres gens, qui n'ont pas eu part aux forfaits, soient garantis de tout dommage par incendie ou autrement." Daß seine Beamten immer gerecht handelten und sich keine Uebergriffe gestatteten, daß überhaupt nur rechtliche Männer Gewalt in Händen hätten, dafür Sorge zu tragen, mahnt Ludwig Philipp eindringlich; ebenso, daß er die Ketzer aus seinem Lande jage und alle Unsitten, wie „vilains serments, péchés de corps, jeux de dés etc." unterdrücke. Die Staatskasse soll er gut verwalten und sich vor allen überflüssigen Ausgaben hüten. Bevor der fromme König seinem Sohn den väterlichen Segen gibt, bittet er ihn noch, im ganzen Reich für seine Seele Messen lesen zu lassen, auf daß sie im ewigen Leben Gott gemeinsam lieben und loben könnten.

Die Enseignemens tragen den persönlichen Stempel des französischen Königs, mit dessen Frömmigkeit, Gerechtigkeit und väterlicher Sorge für seine Untertanen in der Geschichte kein anderer verglichen wird. So kann es nicht wundernehmen, daß in ihnen die Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Kirche, zur persönlichen Frömmigkeit sich öfters wiederholen. Aber trotz ihrer persönlichen Färbung zeigen die Enseignemens doch eine auffallende Uebereinstimmung mit den Fspgln. der Zeit sowohl wie mit den früheren. Unbedingte Gerechtigkeit, Liebe und Sorge für die Armen erkannten wir schon als die Grundgedanken in den Fspgln. des Helinand, wie des Guibert de Tournai und des Vincent de Beauvais, von denen die beiden letzteren Ludwig IX. gewidmet sind; desgleichen häufen sich auch in ihnen die Mahnungen, daß der König besonders auf Redlichkeit und Uneigennützigkeit seiner Beamten sehen, daß er keine Gaukler und Possenreißer an seinem Hofe dulden soll usf., alle diese Gedanken kehren auch in den Enseignemens wieder.

Hier scheint sich ein Einfluß der Fspgl. auf die Auffassung Ludwigs vom Königtum ohne weiteres feststellen zu lassen. Besonders auffallend sind auch die starken Anklänge der Enseignemens an die neunte Abusio Pseudo-Cyprians, auf die wir schon früher aufmerksam machten (cf. oben bei der Besprechung Ps.-Cypr.). Ein Vergleich beider legt die Vermutung nahe, daß die 9. Abusio Ludwig direkt als Vorlage gedient hat.

Die Enseignemens haben auch in der späteren französischen Literatur des öfteren Beachtung gefunden. Es existieren von ihnen eine große Zahl späterer Abschriften und Uebersetzungen, durch die der Originaltext stark verändert wurde.[23]) Das macht es auch erklärlich, daß in späteren Editionen große Verschiedenheiten sich feststellen lassen. Im 17. Jahrh. hat *Me. A. Théveneau* die Enseignemens zu einem ausführlichen Fspgl. verarbeitet unter dem Titel: *„Les preceptes du Roy S. Louys* a Philippes III, son fils, pour bien vivre et regner"[24]) und A. *Godeau* hat sie in französische Verse gebracht in seiner *„Institution du prince chrétien"* (Paris, 1644). Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, in wie hohem Ansehen die Enseignemens auch noch in späteren Jahrhunderten standen.

Bevor wir uns dem Fürstenbild in den rein scholastischen Fspgln. zuwenden, sollen an dieser Stelle noch drei Werke behandelt werden, die infolge ihres eigenartigen Charakters nur schwer im Zusammenhang mit den übrigen Fspgln. erörtert werden können. Es sind das die *„Somme le Roi"* des *Frère Laurent,* der *„Carolinus"* des *Gilles de Paris* und das pseudo-aristotelische *„Secretum Secretorum"*. Von ihnen möchten wir an erster Stelle die Somme le Roi behandeln, obwohl sie zeitlich die jüngste ist; sie bietet aber die meisten Anknüpfungspunkte zu den schon behandelten Fspgln.

Die *Somme le Roi* ist eine der bedeutendsten französischen Summen des Mittelalters und stammt aus dem 13. Jahrh., das eine besondere Vorliebe für diese Literaturart zeigte. Sie sind aus dem Streben nach Zusammenfassung alles damals erreichbaren Wissens zu erklären. So schrieb Vinc. de Beauvais sein großes „Speculum triplex", Peraldus neben seinem Fspgl. auch eine „Summa de vitiis et virtutibus", die ihrerseits wieder als Vorlagen für Summen in der Vul-

[23]) cf. Langlois a.a.O., p. 23 ff. / H. L. XIX, p. 163 ff.

[24]) Die Fortsetzung des Titels lautet: „Tirez des histoires de France et des Registres de la Chambre des Comptes. Avec des discours sur chacun d'iceux de Me. A. Thév., Advocat en Parlement", Paris 1627. Das Werk enthält außer den Preceptes (Enseignemens) noch eine „Coppie de la lettre du Roy S. Louys, escrites a Philippes III, son successeur, concernant les moyens comme il doit vivre selon Dieu et gouverner ses subjects" (pag. 515—33). Diese Copie scheint uns aber nur eine der häufigen Varianten der Enseignemens zu sein.

gärsprache dienten, wie für den „Miroir du Monde", dessen Verfasser unbekannt ist, oder die Somme le Roi; letztere wird auch als „Somme de vices et vertus", „Li livres roiaux de vices et de vertus", „Le Mirouer" bezeichnet. Somme le Roi heißt sie, weil sie von Laurentius Gallus (Laurent d'Orléans) für Philipp III. verfaßt wurde. Sie zeigt inhaltlich eine starke Benutzung der Summa des Peraldus und des Miroir du Monde.[25]) Ihr Titel und die Tatsache, daß sie Philipp gewidmet ist, läßt in ihr einen Fspgl. vermuten; trotzdem aber kann sie m. E. nicht unter sie gerechnet werden. Denn Laurent verbreitet sich nur über die zehn Gebote, die sieben Todsünden, die sieben Gaben des Hl. Geistes usf., ohne dabei im Besonderen immer den Fürsten zu berücksichtigen. Die Somme le Roi ist allgemein gehalten und gilt in ihren Ausführungen für alle Christen. Lediglich die Tatsache, daß sie als Betrachtungsbuch Philipp III. gewidmet ist, macht sie noch nicht zum Fspgl.

Eine Sonderstellung unter den Fspgln. des 12. und 13. Jahrh. auf französischem Boden nimmt auch der sogenannte *„Carolinus"* ein, der etwa um 1200 geschrieben sein dürfte und zwar von einem Magister Aegidius, der gegen 1162 geboren, später an der Universität in Paris lehrte. Oudinus sagt über ihn (II, col. 1723): „Hic Aegidius anno circiter isto 1200 scripsit Instructionem puerilem in quinque libros digestam, quam Ludovico, Philippi Augusti filio adhuc parvulo dedicavit, qua eum ad amorem virtutis exemplo Caroli Magni adhortatur: unde Opus istud Carolinum inscripsit. Habetur M. S. in insigni Bibliotheca Colbertina Codice 4507, cui titulus litteris nimio exaratis: Incipit Carolinus Aegidii scriptus ad instructionem illustris pueri Ludovici Franciae Regis filii." (Ein weiteres Ms. befindet sich auf der Bibliothèque du Roi[26]) unter No. 6191 und zwar das gleiche, das Ludwig überreicht wurde. cf. H. L. XVII, pag. 40). So kann über den Verfasser und den Charakter der Schrift kein Zweifel sein. Wenn trotzdem der Carolinus verschiedentlich unter den Schriften anderer Autoren zitiert wird, so liegt das daran, daß im 12. Jahrh. vier verschiedene Dichter mit dem Namen Aegidius gelebt haben, und so eine Verwechslung leicht statthaben konnte (cf. H. L., pag. 36 ff.).

Der Carolinus ist ein Epos in fünf Büchern, von denen jedoch das 5. als später hinzugefügt angesehen werden muß, da es in seinem Inhalt — Aegidius greift hier scharf die Lebensweise Philipp Augusts an — keinen Zusammenhang zu den ersten vier Büchern aufweist, in welchen die Tugenden Karls d. Gr. dargestellt werden. Nur das 5. Buch allein

[25]) cf. darüber die vorzüglichen Ausführungen und Auszüge in Langlois IV, p. 123 ff.; dort auch alle diesbezügliche Literatur.

[26]) Jetzt Bibliothèque Nationale.

wurde auch wegen seines historischen Wertes im 17. Band der Historiens de France veröffentlicht. So konnten für unsere Behandlung nur die Ausführungen und glücklicherweise sehr zahlreichen Zitate in der Histoire Littéraire zu Grunde gelegt werden. Obwohl M. Petit Radel in der Hauptsache hier den historischen Wert des ganzen Carolinus nachzuweisen sucht und die Zitate nach diesen Gesichtspunkten auswählt, so genügen sie doch, um die Fürstenauffassung des Aegidius kennen zu lernen. Es sind die vier Kardinaltugenden Prudentia, Justitia, Fortitudo, Temperantia, die der Autor an Karl d. Gr. verherrlichen will, aber nicht in der Form, daß er sein Epos nach ihnen gliedert, sondern in fast chronologischer Folge gibt er eine Schilderung der Taten und der Lebensweise des großen Herrschers, wobei er sich öfters unterbricht, um Ludwig zur Nacheiferung zu ermahnen. Bezeichnend dafür, wie wenig Aegidius sein Ziel erreicht hat, ist die Tatsache, daß im ersten Buche, das eigentlich die Prudentia Karls zum Gegenstand haben sollte, nur eine einzige diesbezügliche Stelle zu finden ist, nämlich dort, wo Karl seinem besiegten Feind aus Klugheit das Leben schenkt.

Ms. p. 10 „. . . . . ,Illum prudenter amicum
Fecit, cui, potuit eum perdere, parcere duxit."

Welche anderen Eigenschaften hat nun Aegidius besonders in der Person Karls d. Gr. verherrlicht? Karl wird dargestellt zunächst als der Schützer der Kirche, die er mit Waffengewalt gegen Angriffe von außen verteidigt. Auf Wunsch des Papstes zieht er gegen den Lombardenkönig:

Ms. p. 11. „Ecce a romano legatus praesule Petrus
In desiderium vires implorat, opemque
Ecclesiae praebere Dei quam nominis usus
. . . . ."

Ferner führt er Krieg gegen die Ungläubigen, um sie dem Christentum zu unterwerfen;

Ms. p. 15. „Causa quod intraret, terram expugnare sub axis
Occidui tractu, non usurpatio regni
Aut hominum pressura fuit, sed gloria coeli,
Christi firmanda fides, ea vota primebat."

Hier kommt die augustinische Auffassung des Bellum justum wieder zum Ausdruck, die sich durch das ganze M. A. gehalten hat, und der Dichter hat in diesem Punkt die Handlungsweise Karls garnicht zu idealisieren brauchen, denn er sagt selbst, daß Karl die Lektüre der Civitas Dei besonders gerne pflegte, was uns auch von anderen seiner Biographen bezeugt ist:[27])

[27]) cf. z. B. Einhard, Vita Caroli Magni, Kap. 24. Ueber die Abhängigkeit des Aegidius von Einhard cf. H. L. a.a.O.

Ms. p. 25. „Plusque Augustini libros audire libebat,
Quos sibi mandabat relegi, distinctius illum
Praecipue cui de urbe Dei prescribitur index."

Aber auch auf friedliche Weise trägt er zur Ehre Gottes bei:

Ms. p. 23. „. . . . . ,Ecclesiarum
Edificator erat, loca religionis adaugens,
Subjectis aequus, largus subventor egenis,
Non solum imperii terris, sed in ultima mundi."

Karl strebt nach Weisheit und sucht sich die Kenntnis verschiedener Sprachen anzueignen:

Ms. ibid. „Quin et ei placuit idiomata nosse, locutum
Scire modos, ut sic subjectis aequior esset
Cum populis, communis habens commercia linguae",

Besonders lobt der Dichter an ihm auch seine persönliche Frömmigkeit:

Ms. p. 24. „Nocte dieque frequens circa divina, ministris
Altaris persaepe prior surgendo, colendis
Ipse sacris adeo fervens, adeoque requirens
Debita divino servari tempora cultu,
Nocte suis precibus comitans nocturna, dieque
Quolibet ad missas ubi se percontulit, horis
Omnibus assistens."

Daneben behält er aber Zeit, um für Gerechtigkeit in seinem Lande zu sorgen:

Ms. p. 25. „Ille autem postquam audierat divina, forenses
Tunc agitans casus et publica commoda tractans,
Magnam admittebat equitum, plebisque sequelam."

Possenreißer und Gaukler duldet er nicht an seiner Tafel.

Ms. ibid. „ . . . . Nebulones quoslibet a se
Sedulus arcebat."

Ferner preist der Dichter an Karl noch besonders seine Freigebigkeit, die allen Zutritt zu seiner Tafel gewährt; zweifellos ein echt germanischer Zug im Herrscherbild. Auch die starke Betonung der persönlichen Tapferkeit im Kampfe, wie sie in Ms. pag. 11 dargestellt wird, könnte germanischer Einfluß sein, wobei allerdings zu bedenken ist, daß die Grenzen zwischen germanischer und romanischer Auffassung vom Herrscher gerade in diesen Punkten sehr verwischt sind.

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um eine Vorstellung des vom Dichter im Carolinus verarbeiteten Fürstenideals zu geben. Es ist das gleiche, wie es in den anderen zeitgenössischen Fspgln. aufgestellt wird, und wie es uns auch

in der übrigen epischen Literatur entgegentritt; eine Untersuchung beispielsweise der „Chansons de geste" in dieser Hinsicht müßte m. E. daher dasselbe Ergebnis haben. Was die äußere Form angeht, so ist das Epos des Aegidius ein Beweis dafür, daß Fspgl. in jeder literarischen Form auftreten können, was bei der Behandlung der späteren Fspgl. noch deutlicher werden wird.

Wenn Petit Radel in der H. L. XVII, pag. 64 sagt: „Il est à regretter que Gilles, en choisissant Charlemagne pour le héros de son poème, se soit proposé d'en faire un livre instructif et moral pour l'héritier présomptif de Philippe Auguste", so können wir von unserem Standpunkt diesem Bedauern nicht folgen und halten es für zwecklos, den geschichtlichen Wert des Carolinus nachweisen zu wollen, da es in der Natur der Sache liegt, daß der Verfasser alles Ungünstige aus dem Bild Karls entfernte.[29]) Anderseits geht es aber auch nicht an, wie Schlosser es im 2. Bande seines Werkes über Vinc. de Beauvais getan hat (pag. 95/96), das Epos des Aegidius mit den Enseignemens Ludwigs IX. an seinen Sohn zu „vergleichen", um dann zu folgern, „wieviel tiefer der gute König in das Wesen der Dinge schaute und einsah, worauf es ankam, als die Gelehrten seiner Zeit." Damit läßt sich ein Epos wirklich nicht vergleichen.[28]) Für uns ist der Carolinus ein weiterer wichtiger Beweis, daß damals schon das in den Fspgln. aufgestellte Ideal zumindest bis in die gelehrte Dichtung vorgedrungen war.

Wohl keine einzige Schrift unter den Fspgln. überhaupt hat ein so wechselvolles Schicksal und eine solch unübersehbare Verbreitung gehabt wie das pseudoaristotelische *„Secretum Secretorum"*,[30]) über keine aber auch besteht soviel Unklarheit in Bezug auf den wirklichen Autor und die späteren Uebersetzer und Bearbeiter. Wegen ihrer großen Bedeutung im gesamten romanischen Sprachgebiet und darüber hinaus muß auch im Rahmen unserer Darstellung einiges über die Geschichte und Verbreitung dieser hochbedeutsamen Schrift gesagt werden, ehe wir auf ihren Inhalt eingehen.

Das Secretum ist nach Langlois im 7. oder 8. nachchristlichen Jahrhundert in Syrien entstanden. Der syrische Text ist uns aber nicht erhalten. Ibn Yahya al — Batrik (gest. 815)

[28]) Uebrigens unterläuft Schlosser auch ein sachlicher Fehler, wenn er sagt, daß wir von demselben Aegidius noch eine besondere Schrift zur Verteidigung der Pariser Professoren haben. Das stimmt nicht! Die von Schlosser gemeinte Schrift ist ein Teil des Carolinus (5. Buch).

[29]) Auch Fénelon hat für seinen fürstlichen Schüler eine „Histoire de Charlemagne" geschrieben, die leider verloren ist (cf. Compayré, I, p. 318). Allerdings steht er auf einem anderen Standpunkt als Aegidius; er sagt: „Il vaut mieux laisser une histoire dans toute sa sécheresse que l'égayer aux dépens de la vérité." (Oeuvres de Fénelon t. III, lettre XL, pag. 477.)

[30]) Letzte Ausg. von R. Steele, Oxonii 1920. / cf. Langlois, le Secret des Secrets in Band III, p. 71—121. Die Ausführungen Langlois, welche die neueste zusammenfassende Darstellung bilden, liegen auch unserer Arbeit zu Grunde.

übersetzte es ins Arabische und sagt, die Schrift stamme von Aristoteles, was aber als unmöglich bewiesen ist. Eine spätere arabische Uebersetzung (13. Jahrh.) brachte ein Kleriker Philipp in die lateinische Sprache auch etwa im 13. Jahrh. Auf diese lateinische Version gründen sich dann die unzähligen Abschriften und Uebertragungen im Abendland, die teilweise den Text erweiterten oder kürzten.[31]) Das Sammeln und Klassifizieren aller Handschriften bietet deshalb heute eine fast unüberwindliche Aufgabe,[32]) und obwohl wir eine große Anzahl diesbezüglicher Untersuchungen haben, gilt sie noch nicht als gelöst.

Von den Uebersetzungen ins Französische (daneben gibt es auch mehrere in andere Sprachen, wie ins Englische, Deutsche, Spanische, Italienische) verdient am meisten Beachtung die des Irländers *Jofroi de Watreford* und des *Servais Copale*[33]) in piccardisch-wallonischem Dialekt aus dem 13. Jahrh. „Le Livre de Governement de rois et de princes, lequel Aristotles envoia al grant roi Alixandre, par l'ayde de Deu avons translatei en romans . . . Ceus qui cest livre liront prient por frere Jofroi de Watreford et por Servais Copale . . ." Die Verwendung dieser Handschrift in der französischen und übrigen Literatur zu verfolgen, würde zu weit führen, weshalb wir uns einer kurzen Analyse ihres Inhalts zuwenden.

Alexander bat auf seinem indischen Feldzug Aristoteles zu sich, um seinen Rat zur Seite zu haben; Aristoteles aber blieb in Griechenland und schrieb seine Ratschläge in einem Brief nieder, der das „Secret des Secrets" bildet. Es läßt sich in drei Abschnitte einteilen, von denen hauptsächlich der erste, daneben aber auch der dritte in der Art der Fspgl. gehalten ist; der mittlere ist medizinischen Inhalts und hat die Pflege des Körpers, Heilmittel gegen Krankheiten usf. zum Gegenstand.[34])

Der König soll sein „sages, cointes et avertis", um alle seine Untertanen in Gerechtigkeit regieren zu können; daneben aber auch tapfer und freigebig, damit sie ihm gerne gehorchen: „Et pour ce doit princes largement despendre et sagement." Freigebigkeit darf aber nicht in Verschwendung ausarten, denn „quant les mises et despens du (prince) forlarge sormontent ses rentes et ses rechoites †, lors convient prendre desur gens lur biens et por ce sunt les malles totes." Als weitere Königstugenden werden dann genannt: gerne zu verzeihen,

31) cf. Knust. H., in Jahrb. f. rom. u. engl. Litert., X, p. 153—172; 272—303.

32) Foerster, R., im Zentralblatt für Bibliothekswesen, 1889; Hermenau in Z. f. rom. Phil., 1925.

33) cf. zu den französischen Uebersetzungen: Hermenau, W., Französische Bearbeitungen des Secretum Secretorum, Diss. Göttingen 1922. cf. auch Hamilton G. L., The sources of the Secret des Secrets of Jofroi de Watreford, Diss. in Romanic Review, I, 1910.

34) Das hat im Orient ja auch eine gewisse Bedeutung; auch die anderen Ratschläge an Alexander sind immer auf seine indischen Untertanen eingestellt.

den Armen zu helfen, Unschuldige zu verteidigen, die Gesellschaft schlechter Menschen zu meiden. Der König soll auf seinen guten Ruf bedacht sein und deshalb nach „sutilité d'entendement" und „savoir" streben. Tut er das nicht, so ist er dem „orgueil" zum Opfer gefallen, der Wurzel aller Uebel, die immer mit Krieg endet, während die wirklich königliche Tugend der Demut immer zu Frieden führt (cf. Augustinus). Will er seinen guten Ruf sichern, so muß er Gott gehorchen, nicht „en fausses papelardies (hypocrisies) de paroles ou de fait", sondern in „bonnes oivres". „Comment rois soi doit maintenir endroit des autres", ist eine weitere wichtige Frage, die beantwortet wird. Die Priester soll der König verehren, ebenso die Weisen, und ihren Rat gerne einholen. Daß er gegen Arme mitleidig sein und ihnen helfen soll, wird auch hier betont. Gegen sich selbst aber soll er streng sein und seine Leidenschaften im Zaume halten: „C'est dit en semblance . . . Debonaires empereres, ne te voilhes abaisier ne aprester a femmes, car ce apent a pors." Nach außen aber soll er prächtig auftreten und gegen seine Untertanen nicht allzu familiär sein; denn in Indien zeige sich der König dem Volke jährlich nur einmal, dann aber in glänzendem Aufwand und großer Feierlichkeit.[35]) Weiter ermahnt Aristoteles den Alexander zur Milde, Blutvergießen nach Möglichkeit zu vermeiden, ferner zu Redlichkeit und Treue; ohne sie seien Herrscher und Völker wie wilde Tiere. Auch schwören und fluchen soll er nicht, „car ce apent az suges et az sers, et non pas a noble gens."

Damit ist der erste Abschnitt beendet; Watreford fügt dann noch Ausführungen über die vier Kardinaltugenden von sich aus hinzu. Erst im 3. Abschnitt werden die Ratschläge für den König wieder aufgenommen. Gerechtigkeit wird auch hier als wichtigste Herrschertugend bezeichnet; dann folgen Anweisungen zur Wahl seiner Ratgeber, zum Kriegführen usf. Der letzte Teil des 3. Abschnittes enthält eine Physiognomienlehre, die darüber Aufschluß gibt, wie aus dem Aeußeren eines Menschen seine Charaktereigenschaften erkannt werden können.

Wenn wir die Züge des Herrschers, wie sie im Secret des Secrets des Jofroi de Watreford und des Servais Copale gefordert werden, zusammenfassen und sie in Vergleich bringen mit dem Herrscherbild, wie es uns in den übrigen Fspgln. entgegentritt, so ist eine wesentliche Uebereinstimmung offensichtlich, wenn auch einige Züge im Herrscherbild des Secret einen spezifisch orientalischen Charakter tragen, wie beispielsweise der äußere Nimbus, mit dem sich der König umgeben soll. Alle übrigen Eigenschaften aber sind durchaus christ-

[35]) Durch das Secretum Secretorum wurde Vieles aus der orientalischen Auffassung vom Herrscher nach dem Abendland übertragen; cf. dazu unsere Ausführungen in der Einleitung, für die der Entwicklungsgang des Secretum ein Beleg. ist.

lich, wie die Demut, Liebe zum Volke, Barmherzigkeit usf. Wohl mag schon das ursprüngliche Secretum christliche Anklänge gehabt haben — wir zeigten in der Einleitung, daß man schon früh im Orient vom Herrscher Eigenschaften verlangte, die auch dem Christentum eigen sind — aber es ist doch wohl offensichtlich, daß es durch die vielen abendländischen Bearbeitungen erst diese ausgesprochen christliche Färbung in seinem Herrscherbild angenommen hat. Auch Watreford hat z. B. einige Züge hinzugefügt, und wie er haben es fast alle Abschreiber und Uebersetzer getan. Auch ganze christliche Umarbeitungen des Secretum sind uns bekannt. Um ein Beispiel anzuführen, sei hier diejenige des *Pierre de Vernon*[36]) erwähnt, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. das Secretum in französischen Versen behandelte (2200 Verse).

Vers 1. „Primes saciez ke icest tretiez
Est le secre des secrez numez,
Ke Aristotle le philosophe ydoine . . ."

Pierre de Vernon nennt sein Gedicht selbst secre des secrez, beschränkt sich aber nicht auf eine einfache Version seiner Vorlage, sondern gegen Ende preist er begeistert die christliche Religion, Christus selbst und die theologischen Tugenden.

Das Secret spielt überhaupt in der mittelalterlichen französischen Dichtung eine große Rolle, worauf an dieser Stelle schon hingewiesen sei. Viele Dichter haben es in irgendeiner Form bearbeitet, um die Fürsten unter dem Deckmantel einer Wiedergabe der Ratschläge des Aristoteles für Alexander an ihre Pflichten zu ermahnen; so konnten sie leicht eine persönliche Anfeindung vermeiden. Um auch dafür ein Beispiel anzuführen, sei hier das „Dit d'Aristotle" von *Rutebeuf* erwähnt, das er wahrscheinlich zum Regierungsantritt Philipps des Kühnen verfaßt hat:

Vers 1. „Aristotles à Alixandre
Enseigne et si li fait entendre
En son livre versié
Enz el premier quaier lié,
Coument il doit el siècle vivre,
Et Rutebues l'a trait dou livre."[37])

[36]) cf. über ihn H. L., XIII, p. 115 ff.

[37]) Oeuvres complètes de Rutebeuf, recueillies. . . par Achilles Jubinal, Paris 1839, I, p. 285 ff.

Das Fürstenbild in den scholastischen Fürstenspiegeln.

Innerhalb der umfangreichen Fspgl.-Literatur des 13. Jahrh. in Frankreich ist eine deutliche Trennungslinie erkenntlich, die dort einsetzt, wo die Hochscholastik und mit ihr der wiedererstandene Aristotelismus in die Fspgl. einzieht. Die rein scholastischen Fspgl. zeigen den früheren gegenüber einen äußeren und inneren Abstand; äußerlich in der Art der Stoffbehandlung, inhaltlich in der Auffassung vom Fürsten. Während sich die früheren mehr oder weniger auf eine Aufzählung der dem Fürsten notwendigen Eigenschaften beschränkten und ihre Auffassung aus möglichst vielen Autoren zu erhärten suchten, streben die scholastischen Fspgl. danach, ein in sich gefestigtes Gedankengebäude rein verstandesmäßig, wenn auch häufig unter Anlehnung an Aristoteles, zu errichten. Demzufolge gewinnen auch in ihnen staatsrechtliche Fragen an Bedeutung, ja sie treten den persönlichen Mahnungen an die Fürsten gegenüber in den Vordergrund. Woher hat die Herrschaft ihren Ursprung, welches ist die beste Staatsform, welches ist das natürliche Verhältnis zwischen Regierenden und Untertanen? Solche Fragen werden mit scharfen Distinktionen zu klären versucht. Dadurch gehen die scholastischen Fspgl. über den üblichen Rahmen weit hinaus und werden zu staatsrechtlichen Streitschriften, in denen die persönlichen Qualitäten des Herrschers allzu leicht aus dem Auge verloren werden. Infolgedessen haben sie für unsere Untersuchung bei weitem nicht die Bedeutung, die ihnen in staatsphilosophischer Hinsicht zukommt. Gleichwohl können sie wegen ihres Einflusses auf die Folgezeit nicht vernachlässigt werden.

Von keinem Geringeren als von dem Meister der Scholastiker selbst, *von Thomas von Aquin,* ist uns ein Fspgl. erhalten: *„De regimine principum“*[1]) an den König von Cypern, der die wissenschaftliche Forschung vor schwierige Aufgaben gestellt hat. Einmal weichen die dort vertretenen Anschauungen von den übrigen Schriften des Thomas teilweise ab, dann auch weist der letzte Teil für die Autorschaft des Tho-

[1]) Ausg. Lugduni Batavorum, 1630, die auch die Fortsetzung des Tolomeo enthält. cf. H. L. XIX, p. 238 ff. Janet, I. p. 367 ff. Baumann (deutsche Uebersetzung).

mas Anachronismen auf, die schon im 14. Jahrh. erkannt wurden und Anlaß gaben, die Schrift einem seiner Schüler zuzuschreiben. Das De reg. princ. ist in vier Bücher eingeteilt, von denen heute nur noch das erste und zweite bis zum 4. Kapitel einschließlich als echt anerkannt sind, während der übrige Teil Tolomeo di Lucca zugeschrieben wird, der die Schrift des Thomas kurz nach dessen Tod vollendet haben dürfte.[2]) Was ihre Verbreitung und Uebersetzungen in andere Sprachen angeht, sei auf die Ausführungen in der H. L. hingewiesen.

Thomas beginnt seine Ausführungen, indem er die Notwendigkeit der Herrschaft aus dem Gemeinschaftsleben der Menschen heraus erklärt und zeigt, daß es besser ist, wenn Einer regiert, als Mehrere. Die Herrschaft eines Einzelnen ist aber nur dann gut, wenn sie in Gerechtigkeit ausgeübt wird; dann ist auch die Gefahr der Tyrannis, welche die schlechteste Herrschaftsform ist, am geringsten. Die Gemeinschaft hat die Pflicht, dem Fürsten die Möglichkeit, ein Tyrann zu werden, zu nehmen, und Thomas gibt im 6. Kapitel des I. Buches einige Mittel dafür an; es ist auch interessant festzustellen, was er über das Ertragen der Tyrannis und die Möglichkeit einer gewaltsamen Beseitigung sagt. Bei allem, was Thomas hier anführt, hat er besonders das Staatswohl im Auge, das auch bei der Erörterung des Tyrannenmords bei ihm zweckbestimmend ist. Er verbietet ihn von Seiten eines Einzelnen, dem Staate dagegen als solchem räumt er das Recht zur Absetzung des Tyrannen ein.

Welches ist nun das Bild des guten Fürsten bei Thomas? Die Hauptaufgabe des Königs ist, für das Allgemeinwohl zu sorgen, er soll in seinem Königreiche das sein, was die Seele im Leib, was Gott in der Welt ist: „Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo" (I, 12). Aus der natürlichen Weltordnung soll er das Vorbild für seine Regierung nehmen, und wie Gott einem jeden Ding einen bestimmten Platz in der Weltordnung zugewiesen hat, so soll er es mit den Untertanen in seinem Reiche halten. Das Ziel alles menschlichen Lebens aber ist nach Thomas die ewige Seligkeit; was seine Untertanen dahin führt, hat der König zu gebieten, was sie davon abhält, zu verbieten (I, 15), und da nur die Priester den richtigen Weg zur ewigen Seligkeit kennen, so hat der König sich nach ihrem Urteil zu richten. Es bleibt ihm so die Aufgabe, für Frieden im Lande zu sorgen und die im Frieden und materiellen Wohlstand geeinte Gesellschaft zu tugendhaftem Leben anzuleiten. Als Motiv für seine Handlungsweise hat er

[2]) cf. H. L. XXX, p. 523 ff. Martin- Grabmann, Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1912. Auch Engelbert von Admont schrieb in thomistischer Art 8 Bücher De regimine principum.

dabei nicht Ehre und Ruhm, sondern die ewige Seligkeit im Auge zu haben.

Das Fürstenbild des Thomas hat wenig originelle Züge; viele gehören dem augustinischen Fürstenbild an und zeigen dadurch eine Uebereinstimmung mit dem Fürstenbild in den karolingischen und frühscholastischen Fspgln. Darin liegt ja auch nicht die Einengung der augustinischen Fürstenauffassung durch die Scholastik, wie wir sie an früherer Stelle betonten; Thomas und auch Aegidius, was weiter unten noch zu zeigen sein wird, verlangen vom Fürsten ebenfalls, daß er justus und pacificus ist, aber diese Begriffe haben ihre typisch augustinische Färbung in hohem Maße eingebüßt. Dazu kommt ferner ein ganz neues Element in die scholastischen Fspgl. und damit auch in die späteren Fspgl. überhaupt: das Unterordnen aller Fürsteneigenschaften unter den Gesichtspunkt des Staatsinteresses. Von hier aus müssen auch die ausführlichen Anweisungen im II. Buch des De reg. princ., soweit es Thomas angehört, verstanden werden: wie der Fürst eine Burg zu bauen habe, welche Landschaften er dafür auszusuchen habe usf., damit der Staat daraus Vorteile habe. Derartige Anweisungen haben aber mit dem Fürstenbild an sich nichts mehr zu tun und können von hier aus unberücksichtigt bleiben.

Es bleibt uns noch ein Wort über den letzten Teil des De reg. princ. zu sagen, der Tolomeo di Lucca zugehört; er handelt nicht von den Regentenpflichten, sondern bietet eine christliche Staatslehre in Anlehnung an die Schriften des Aegidius Romanus, der seinerseits wieder zweifellos den thomistischen Teil für seinen Fspgl. benutzt hat. Hieraus erhellt, daß die Fortsetzung des Tolomeo di Lucca erst nach der Vollendung des Fspgls. des Aegidius geschrieben ist (cf. Werner pag. 224 ff.).

Thomas von Aquin hatte die Fspgl. in neue Bahnen gelenkt; aber seine Schrift über das Fürstenregiment war ein Torso geblieben, und wenn sie auch früh einen Fortsetzer gefunden hatte, so konnte sie sich doch nicht behaupten neben einem Fspgl. des Thomasschülers *Aegidius Romanus,* dessen *De regimine principum*[3]) noch vor dem Tode Philipps des Kühnen vollendet war. Die überragende Bedeutung dieser Schrift — es ist wohl der bedeutendste Fspgl. des Mittelalters überhaupt — zwingt uns, einiges über ihren Verfasser und ihren Einfluß vorauszuschicken.

Aegidius entstammt dem alten römischen Fürstengeschlecht der Colonna (daher auch Egidio Colonna genannt) und wurde im Jahre 1247 in Rom geboren. Er trat in den

[3]) cf. über Aegidius und seine Schrift: H. L. XXX, p. 421 ff., Courdaveaux, V., Janet, I, pag. 462 ff., Kraus, Fr. X., Kunz, Fr. X., in Biblioth. d. kath. Pädagogik XV, 1904. Mante, A., Werner, K., Mattioli Nicola, O. S. Aug., Studio critico sopra Egidio Romano Colonna; Antologia Agostiniana I, Roma 1896. Weitere Literatur siehe in den angeführten Werken.

Augustinerorden ein, war 1269 71 Schüler des Thomas von Aquin an der Universität Paris und stand zu seinem Lehrer in nahem Verhältnis. Um 1281 wurde Aegidius als erster seines Ordens Lehrer an der Pariser Universität und begründete seinen Ruhm als „Doctor fundatissimus" unter den Scholastikern; 1295 wurde er Erzbischof von Bourges. So kann es nicht wundernehmen, das Philipp III. diesen bedeutendsten Gelehrten der Universität als Erzieher seines Sohnes, des späteren Philipp des Schönen, erwählte, für den Aegidius auch das De regimine schrieb (noch vor 1285). Außer dieser Schrift besitzen wir von Aegidius noch andere, in denen er sich mit der Person des Königs beschäftigt; sie gehören aber zu den Streitschriften in dem erbitterten Kampfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen und sind später geschrieben.[4]) Keine der Schriften hat aber eine derartige Bedeutung erlangt wie das De reg. princ. Es ist unmöglich, seine riesenhafte Verbreitung und seinen Einfluß in späteren Fspgln. im einzelnen aufzuzeigen.[5]) Noch zu Lebzeiten des Aegidius scheint die erste französische Uebersetzung von Henri de Gauchi verfaßt zu sein; und von ihr besitzen wir eine große Zahl späterer Abschriften,[6]) von denen jedoch keine im Druck erschienen ist; der lateinische Text dagegen wurde in kurzen Zeitabständen bis ins 17. Jahrh. hinein herausgegeben (cf. H. L. XXX, pag. 524 ff.). Auch zahlreiche Auszüge und Uebersetzungen in andere Sprachen, wie ins Italienische, Spanische, Katalanische, Portugiesische, Englische, Mittelniederdeutsche[7]) sind uns bekannt; so hat schon z. B. Dante eine italienische Uebersetzung im Convivio IV, 24 benutzt,[8]) die 1288 bereits in Florenz fertiggesellt war, und auch in den späteren abendländischen Fspgln. ist der Einfluß der Schrift unverkennar.

Wegen dieser überragenden Stellung des De reg. princ. in der Literatur der Fspgl. ist es notwendig, eine Analyse des Inhalts zu geben, aus der die Gestalt des Herrschers, wie Aegidius sie zeichnet, ersichtlich wird.

Aegidius teilt sein Werk in drei Bücher ein, vo denen das erste erklärt, wie der König sich selbst, das zweite, wie er seine Familie, das dritte, wie er seinen Staat regieren soll; so schreitet Aegidius innerhalb seines Werkes vom

[4]) cf. die Ausführungen von Scholz.

[5]) cf. H. L. XXX, wo auch einige Traktate genannt sind, die mit der Aegidius Schrift verwechselt wurden (Liber de informatione principum; Secretum Secretorum).

[6]) Daß in einem Ms. Henri de Gand als Uebersetzer genannt wird, in allen anderen aber Henri de Gauchi, erklärt sich meines Erachtens einfach daraus, daß Gauch, leicht für Gand gelesen werden konnte.

[7]) cf. die mittelniederdeutsche Ausg. von Mante.

[8]) Del reggimento de' Principi volgariz. transcritto nel 1288; ed. F. Corazzini, Fir. 1858 (Scholz p. 44). Eine Nachahmung der Schrift des Aegidius ist auch das Werk De regimine rectoris des Fra Paolino (1313—22).

Einfacheren und Unvollkommneren zum Schwereren und Vollkommenen fort: „Est ergo hic ordo rationalis et naturalis. . .; natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit" (I, 1, 2)) (1). Im ersten Teil des ersten Buches zeigt Aegidius das Ziel, nach dem der König streben soll und worin sein Glück bedingt ist. Es ist die Felicitas, die aber nicht in Reichtum, in Vergnügungen, weltlichem Ruhm und Macht, sondern in amore Dei bedingt ist (I, 1, 12). „In amore ergo divino est ponenda felicitas. . . .; si princeps est felix diligendo Deum, debet credere se esse felicem operando quae Deus vult: maxime autem Deus requirit a regibus et principibus, ut per prudentiam et legem populum sibi commissum juste et sancte regant; regibus ergo et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae non simpliciter, sed ut est imperatus a caritate, propter quod in ipso actu caritatis, per quam immediatius conjungimur, ipsi Deo magis est ponenda felicitas, quam in actu prudentiae. . ." Nicht seinetwegen besitzt also der König die Macht, sondern um Gott zu ehren und für das Volkswohl zu sorgen. Mit dieser Ansicht entfernt sich Aegidius von Aristoteles, dem er im übrigen etwas unselbständig folgt, und stellt sich auf den Boden Augustins und des Thomas von Aquin.

Im zweiten Teil des I. Buches behandelt dann Aegidius die für den König notwendigen Tugenden, wobei er im allgemeinen der aristotelischen und thomistischen Tugendlehre folgt. Wir können hier nicht eine ausführliche Analyse dieses Tugendsystems geben — das gehört in das Gebiet der Philosophie — und beschränken uns auf eine knappe Darstellung an Hand von Beispielen, die ein Bild von der Art des Aegidius vermitteln sollen. Er unterscheidet nach Aristoteles, den er kurz nur den Philosophus nennt, zwei Hauptarten von Tugenden entsprechend den menschlichen Fähigkeiten: die virtutes intellectuales und die virtutes morales; zu den ersteren gehören z. B. prudentia und sapientia, zu den letzteren temperantia, liberalitas u. a. m. Daneben aber unterscheidet er auch die vier Kardinaltugenden der prudentia, justitia, fortitudo, temperantia und acht virtutes annexae.. Aegidius beschränkt sich also im zweiten Teil des I. Buches nicht darauf, die für einen König notwendigen Tugenden aufzuzählen und ihre Nützlichkeit zu beweisen, wie wir das in früheren Fspgln. fanden, sondern er gibt hier eine vollständige Darstellung der Ethik, die er mit dem ganzen ihm zur Verfügung stehenden Rüstzeug aristotelisch-thomistischer Philosophie versieht, ohne dabei allerdings die ständige Blickrichtung auf den Fürsten zu vernachlässigen, was nicht zuletzt zu der großen Bedeutung seines Fspgls. für die Folgezeit beigetragen hat. Als Beispiel mögen seine Ausführungen über die prudentia dienen. Im 6. Kap.

[9]) Ausg. Venetiis 1482.

definiert er sie als „perfecta ratio, rectae voluntati conjuncta, in quaque agendi occasione dijudicans, quid sit bonum et utile." Im 7. und 8. Kap. beweist er dann, warum gerade der König die prudentia in hohem Maße besitzen muß: 1. weil er ohne sie nur den Namen nach aber nicht in Wahrheit König ist; „nam rex est nomen officii et dignitatis. Est enim regis officium, ut suam gentem regat et dirigat in debitum finem, quod ipsum nomen regis ostendit"; das kann er aber nur durch prudentia; 2. weil er ohne sie zur Tyrannis neigt: „Si ergo aliquis prudentia careat, per quam dirigimur in optima bona, . . .defacili efficietur tyrannus"; 3. weil er ohne sie kein natürliches Recht zur Herrschaft hat: Der Mensch herrscht über die Tiere, der Mann über die Frau wegen des höheren Maßes an Einsicht; also muß der König sich vor seinem Volk durch prudentia auszeichnen, um mit Recht darüber herrschen zu können. Nach der Erörterung der Gründe wird dann im folgenden Kapitel der Weg angegeben, auf dem der König zur prudentia gelangen kann (Kap. 10: „Quomodo reges et principes possunt se ipsos prudentes facere."). Sie können das besonders durch Ueberlegung und die Nachahmung guter Fürsten: „si reges et principes cogitando acta suorum predecessorum fiunt magis prudentes in agibilibus."

In gleicher Weise behandelt Aegidius auch die übrigen Tugenden wie justitia („Decet ergo reges et principes esse justos, tum quod debent esse regula agendorum, tum quod justitia est praeclara virtus, tum etiam quod ex ea manifestatur perfectio bonitatis."), fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas usw.

Der dritte Teil des ersten Buches hat die passiones zum Gegenstand, die ein Fürst besitzen soll. Sie sind paarweise gegenübergestellt, wie Liebe-Haß, Neigung-Abneigung, Kühnheit-Furcht, Demut-Hochmut usf. Wie Aegidius diese Begriffe faßt, möge das Beispiel der humilitas zeigen: „Humilitas vero moderabit spem, ne nimis se ingerant ad illa propter bonitatem et delectationem, quae est in eis. . . ; principaliter opponitur superbiae." Sie ist nach Thomas und Aegidius ein Teil der Magnanimitas, wodurch wir gehindert werden, etwas zu unternehmen, was außerhalb unserer Kräfte liegt. Schon Courdaveaux (pag. 27) hat auf den Gegensatz dieser Auffassung zu derjenigen des Peraldus hingewiesen, die wir als durchaus augustinisch bezeichneten; und so können wir sagen, daß die Auffassung des Aegidius und des Thomas über die humilitas nicht nur zu derjenigen des Peraldus, sondern überhaupt zu der bisher vorherrschenden augustinischen im Gegensatz steht, was ein Beleg dafür sein soll, wie sehr die augustinischen Begriffe ihre ursprüngliche Färbung in den scholastischen Fspgln. eingebüßt haben.

Im letzten Teil des I. Buches behandelt Aegidius die Eigenschaften und Sitten der einzelnen Lebensalter und Stände und kommt zu dem Ergebnis, daß der König sich in diesem Punkte am meisten nach den Vornehmen richten soll: (Kap. 5.) „Reges ergo et principes, cum non possint naturaliter dominari, nisi sint boni et virtuosi, decet eos sequi bonos mores nobilium, ut sint magnanimi et magnifici, prudentes et affabiles et fugere malos mores, ut non sint elati alios despicientes."

Das II. Buch: De regimine familiae erörtert die Stellung des Königs zu seiner Frau, zu seinen Kindern und zu seinem Gesinde. Was die Ansicht des Aegidius von der Ehe angeht, so vertritt er den christlichen Standpunkt; in der Auffassung der Frau dagegen ist er ganz aristotelisch: „Feminia mala herba est, quae cito crescit".[10]) Der König soll sie niemals in seine Pläne einweihen, noch überhaupt mit ihr über Staatsgeschäfte reden. In der Erziehung der fürstlichen Kinder gibt Aegidius ebenfalls die Ansicht des Aristoteles wieder, d. h. er teilt die Erziehung in drei Etappen ein: Von der Geburt bis zum 7. Lebensjahr, welche Zeit der Ausbildung des Körpers und des Gedächtnisses dienen soll; vom 7. bis 14. Lebensjahr soll in der Hauptsache der Charakter ausgebildet werden und von da ab die Fähigkeiten des Verstandes. Darin jedoch weicht er von Aristoteles ab, daß er für den Fürsten eine geringere körperliche Ausbildung zugunsten der geistigen Fähigkeiten verlangt, während Thomas auch in diesem Punkte Aristoteles folgte. In der Behandlung der Dienerschaft von Seiten des Fürsten kommt Aegidius auch auf die Stellung der Sklaven zu sprechen, eine Frage, die im M. A. allgemein und auch in den Fspgln. eine Rolle spielt. Es sind zwei verschiedene Ansichten zu unterscheiden, die nebeneinader bestanden: die des Aristoteles dem Aegidius folgt, der sagt, es gebe von Natur aus Sklaven, und die Augustins, der sagt, daß der Sklavenstand nur eine Folge der Sünde sei. Die Ansicht des Aegidius bedeutet also gegenüber der christlich-augustinischen Auffassung einen Rückschritt.

Es bleibt uns noch eine Analyse des letzten Buches: De regimine regni, das wohl am meisten zum Ruhme des Aegidius beigetragen hat. Nach einem Ueberblick über die staatsphilosophischen Theorien antiker Philosophen erörtert Aegidius die Vor- und Nachteile der einzelnen Staatsformen und entscheidet sich für die Monarchie, während Aristoteles bekanntlich die Aristokratie für die beste Staatsform hielt. Allerdings verlangt auch Aegidius vom Fürsten „sibi multos associare sapientes, ut habeat multos oculos, multos pedes et multas manus." Die Monarchie soll unbedingt

[10]) Dieselbe Ansicht von der Frau vertrat auch Vincent de Beauvais im Spec. doctr., Buch V.

erblich sein; ist der Erstgeborene minderwertig, so soll man ihm eben kluge Ratgeber an die Seite geben.

Ueber das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, diese Kernfrage des M. A., die wir fast in allen Fspgln. erörtert finden, sagt Aegidius im De reg. princ. nichts. Aber aus anderen seiner Schriften ist uns seine Ansicht bekannt (z. B. De utraque potestate), und wir können sie wegen ihrer Bedeutung für die spätere Zeit hier einfügen, ohne uns dadurch auf eine staatsrechtliche Frage allzusehr einzulassen. Mit großer Entschiedenheit vertritt Aegidius die Ansicht, daß die Könige von der priesterlichen Gewalt unabhängig seien und ihre Gewalt direkt von Gott besäßen, während Thomas und vor ihm Joh. Salisberiensis, Vinc. de Beauvais, Peraldus u. a. behaupteten, daß der König den Priestern als Stellvertretern Gottes zu gehorchen hätte (Allerdings hat Aegidius in dem Kampf zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen diese Ansicht nicht immer beibehalten). Daß Aegidius mit dieser Entschiedenheit sich für die königliche Autorität einsetzte, war für die Entwicklung in Frankreich von großer Bedeutung; auch seine Ansicht, daß dem Volke kein Recht zustehe, einen schlechten Herrscher abzusetzen (Tyrannenmord), mit der er im Gegensatz zu Thomas steht, wurde in späteren französischen Schriften oft wiederholt;[11]) Bossuet hat sie am eindringlichsten vertreten.[12])

Aegidius schließt seine Schrift mit Ausführungen über Kriegswesen und Kriegführung im Anschluß an des Vegetius De re militari, die wir hier unberücksichtigt lassen können.

Fassen wir nun die Züge im Fürstenbild des Aegidius zusammen — bei weitem nicht alle konnten wir in der Inhaltsanalyse erwähnen — so ergibt sich Folgendes:[13]) der Fürst bei Aegidius ist ein Uebermensch (Idealmensch), der alle Tugenden im höchsten Grade besitzt; er ist lebendes Gesetz und steht über dem positiven Gesetz, das er eigenmächtig ändern kann, sofern es dem Naturgesetz nicht zuwiderläuft (Von hier die Wurzel des Absolutismus!). Wie Thomas, so vergleicht auch er die königliche Regierung mit der göttlichen in der Natur, d. h. der König muß für sein Handeln die natürliche Ordnung der Dinge zum Maßstab haben. Für das Volkswohl, für Erhaltung des Friedens, materiellen wie geistigen Hochstand zu sorgen, ist seine vornehmste Pflicht.

Aegidius wird in der wissenschaftlichen Literatur ganz verschieden beurteilt; vielerorts wird ihm jegliche Selbstän-

11) z. B. Bodin, De re publica; B. de la Gourmandière, Jus regum; de Chanteresne (Pierre Nicole), De l'education d'um prince; G. de Balzac, Le prince; Bossuet, Pilitique tirée de l'Ecriture Sainte; Sermon sur les devoirs des Rois; Fénelon, Sur le gouvernement civil, livre X. cf. dagegen aber die Ansicht Marianas in De rege et regis institutione, der den Tyrannenmord verteidigt.

12) cf. Courdaveaux, p. 73.

13) cf. dazu Scholz, R., pag. 109 ff.

digkeit abgesprochen. So sagt Janet, I, pag. 403, „C'est un ouvrage très étendu . . .; mais il manque complètement d'originalité. . . . l'auteur ne fait que suivre Aristote pas à pas et ne paraît avoir une seule doctrine, qui lui soit propre," und Joh. Schwab in seinem Buch über Gerson, pag. 227, drückt sich noch schärfer aus, wenn er von dem De regimine des Aegidius sagt: „. . . .welche Schrift ihrem gesamten Inhalte nach der Politik, Ethik und Rhetorik des Aristoteles entnommen ist, ohne auch nur ein spezifisch christliches Motiv zu enthalten. . . .".

Das Urteil von Schwab ist, wie aus unseren Ausführungen über das Fürstenbild des Aegidius hervorgegangen sein dürfte, falsch und ungerecht, und das von Janet nur teilweise richtig. Wenn auch Aegidius im allgemeinen Aristoteles folgt, und an einigen Stellen auch mehr, als er vom christlichen Standpunkte aus sollte, so hat er doch wichtige christliche Züge in sein Fürstenbild aufgenommen, wie z. B., daß der Fürst sein Handeln in der Liebe zu Gott im Hinblick auf die ewige Seligkeit einrichten muß, welcher Zug bei Aristoteles naturgemäß fehlt.

Worin besteht die Bedeutung des De reg. princ. des Aegidius? Es ist der erste Fspgl. des M. A. auf französischem Boden, der ein vollständiges, fein detailliertes Fürstenbild entwirft; wegen seiner klaren Gliederung und lückenlosen Behandlung des ganzen Fragenkomplexes wurde er gerne von späteren Autoren zu Rate gezogen, und hierin liegt sein großer Einfluß. Er ist wohl der meistverbreitete und angesehenste Fspgl. überhaupt, ein „Spiegel der Fürstenspiegel".

Die Histoire Littéraire erwähnt im XXXI. Band, pag. 35 ff. einen Fürstenspiegel, *Liber de informatione principum,* dessen Verfasser unbekannt ist, der aber etwa in dieselbe Zeit wie die Fspgl. des Thomas und des Aegidius zu setzen ist Die Universität Leyden besitzt von ihm eine lateinische Handschrift aus dem 15. Jahrh. (No. 82 der 4° Serie Vossius), die den ursprünglichen Text wiedergibt. Ferner besitzen wir eine Umarbeitung dieses Traktats, sei es vom Verfasser selbst oder von einem Abschreiber, in welcher Ludwig X., der Sohn Philipps des Schönen, verherrlicht wird. Von ihr besitzt die Bibliothèque Nationale mehrere Abschriften.

Der Liber de informatione principum fällt durch die Art der Darstellung gänzlich aus dem Rahmen der zeitgenössischen Fspgl. heraus. Er beginnt mit der Interpretation eines Textes aus Jeremias XXIII, 5: „Regnabit rex, et sapiens erit et faciet judicium et justitiam in terra." (Prolog). Das ganze Werk ist in vier Teile eingeteilt, von denen der erste über die königliche Würde und die königlichen Tugenden, der zweite über die Pflichten gegen sich selbst, gegen die Kinder und die Untertanen handelt, ebenso über die Sitten

des Hofpersonals und der königlichen Beamten; der 3. Teil hat in der Hauptsache die königliche Weisheit, der vierte die Gerechtigkeit zum Gegenstand. Die Ausführungen sind nach der H. L. wenig originell — als Hauptquellen benutzte der Verfasser die Hl. Schrift und die Kirchenväter —, scheinen aber gerade deshalb Beachtung zu verdienen, weil sie innerhalb der rein aristotelisch-thomistischen Fspgl. ein Zurückgreifen auf das Fürstenbild, wie es uns in den scholastischen Fspgln. entgegentrat, zu bedeuten scheinen. Dafür möchte auch die Tatsache sprechen, daß der Verfasser öfters die Person Ludwigs IX. als Regentenmuster erwähnt (So z. B. im Ms. Vossius, fol. 30.). Leider war mir kein Ms. zugänglich, um näheres über das Fürstenbild im Lib. de inf. princ. zu erfahren. Die Ausführungen der H. L. geben darüber keinen Aufschluß.

Karl V. ließ eine französische Uebersetzung des Liber von Jean Golein anfertigen, die häufig copiert und unter Franz I. gedruckt wurde als „Le mirouer exemplaire et très fructueuse instruction selon la compillation de *Gilles de Romme,* très excellent docteur, du régime et gouvernement des roys, princes et grandz seigneurs . . .", Paris 1517.[15]) Dieser Buchtitel beweist, wie groß die Verwirrung innerhalb der Fspgl. schon zur Zeit der Renaissance war, und wie bedeutend das Ansehen des Aegidius und die Verbreitung seines Fspgls., so daß man leicht geneigt war, ihm auch Fspgl. zuzuschreiben, die er nicht geschrieben hat.

Eine Besonderheit des Liber de inf. princ. ist noch zu erwähnen; die letzten elf Kapitel zeigen eine fast buchstäbliche Uebereinstimmung mit den Kapiteln 22—29 des III. Teiles des *Miroir des Dames,* der einem Franziskaner aus der Zeit Philipps des Schönen, *Durand de Champagne,* zugeschrieben wird (cf. H. L., pag. 39 ff.). Zweifellos scheint der Verfasser des Lib. de inf. princ. das Werk des Durand benutzt zu haben.[15])

Nicht viel später als des Aegidius De regimine principum (1301—1302) erschien auch ein Traktat des *Jakob Capocci aus Viterbo,* eines von den Italienern, die wie Thomas von Aquin, Aegidius von Rom, Triumphus von Ancona, in Frankreich eine große Rolle spielten; der Titel *De regimine christiano*[16]) läßt auf einen Fspgl. schließen, was aber nur teilweise

[14]) cf. H. L., XXXI, p. 46.

[15]) Außer dem Miroir des Durand de Champagne, der an den mittelalterlichen Fürstenhöfen sehr verbreitet war, gibt es auf französ. Boden noch eine große Anzahl solcher für fürstliche Frauen bestimmter Spiegel, die es verdienten, einmal besonders behandelt und zu den Fspgln. in Vergleich gebracht zu werden. cf. Hentsch, Alice, De la littérature didactique du moyen âge s'adressant spécialement aux femmes, Diss. Halle, 1903.

[16]) Ausg. von H. X. Arquillière (Etude de Théologie Historique, XI, Paris 1928). Siehe dort auch die umfangreiche Literatur über den Einfluß des Augustinismus im M. A.

zutrifft. Denn es ist eine der vielen Streitschriften aus dem Kampf zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII.,[17]) die mit größter Entschiedenheit die Sache des Papstes vertritt. Daß wir sie im Rahmen dieser Arbeit trotzdem erwähnen, geschieht nicht nur deshalb, weil Jakob sich über die für den Fürsten notwendigen Eigenschaften an einigen Stellen im Zusammenhang mit der Entwicklung seiner theokratischen Anschauungen äußert, sondern weil sie eine eigenartige Vermischung augustinischer und aristotelisch-thomistischer Gedanken über das Wesen der Herrschaft bietet, in der aber die augustinische Gedankenwelt durchaus vorherrscht. Besonders sind es die Begriffe der *pax* und *justitia,* deren augustinische Prägung Jakob von Viterbo übernommen hat; ebenso ist seine theokratische Auffassung des regnum letzten Endes aus der augustinischen hervorgewachsen und bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Wir können hier keine Inhaltsanalyse des De reg. christ. geben, da es kein Fspgl. ist, und verweisen deshalb auf die trefflichen Untersuchungen von Arquillière,[18]) der den augustinischen Charakter nachgewiesen hat. Für uns ist diese Tatsache nicht unbedeutend; sie ist uns ein Beleg dafür, daß in Frankreich selbst in der Zeit der höchsten Blüte des Aristotelismus in der Auffassung vom Königtum die augustinische Anschauung von der Herrschaft und damit auch vom Herrscher wohl zurückgedrängt, aber niemals ganz verdrängt worden ist. Es ist überhaupt schwierig, zwischen beiden Strömungen, die viel Gemeinsames haben, immer klare Grenzen zu ziehen; vielmehr ist es ja so, daß wir selbst in des Thomas und des Aegidius De reg. princ. augustinisches Gedankengut verarbeitet fanden, das oft nur eine besondere Prägung erhalten hat.

Wenn wir noch einmal auf die scholastischen Fspgl. zurückblicken, und sie mit den früheren hinsichtlich ihres Fürstenbildes vergleichen, so wird der große Unterschied, wie wir ihn schon an früherer Stelle betonten (cf. oben pag. 84), offenbar. Die scholastischen Fspgl. sind wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen der Herrschaft, die Stellung

[17]) Es sei an dieser Stelle überhaupt auf die zahlreichen Streitschriften aus dieser Zeit hingewiesen, von denen die Fspgl. nicht unbeeinflußt sind. Es ist die alte Frage nach dem Primat geistlicher oder weltlicher Gewalt, die hier mit Leidenschaft von den Anhängern des Königs und des Papstes diskutiert wird, und die wir ja auch in fast allen Fspgln. antrafen, in unseren Ausführungen aber nur streifen konnten, da sie in ein staatsrechtliches Gebiet führt. Philipp der Schöne war der erste farnzösische König, der sich mit allen Mitteln gegen das theokratische System stemmte und dabei von guten Juristen unterstützt wurde, die Aegidius übrigens garnicht leiden mochte (De regimine princ., I, 2, Kap. VIII. . . „omnes legistae sunt quasi quidam idiotae politici."). An weiteren Streitschriften seien hier noch genannt der Dialogue entre un clerc et un soldat und der Songe du Vergier des Raoul de Presles (oder Charles de Louviers?). cf. die Literatur bei Arquillière, und Janet I, p. 416 ff.

[18]) cf. die Einleitung in der Ausg. von Arquillière. cf. auch Janet I, p. 413 ff. und Scholz, p. 123 ff., die aber den augustin. Charakter verkennen.

und den Aufgabenbereich des Regierenden, die durch diesen ihren Charakter nicht mehr einfache Ermahnungsbücher für Fürsten sind, sondern ein ernstes Studium verlangen, wenn man zu voller Erkenntnis des auf wissenschaftlich exakter Grundlage gezeichneten Fürstenbildes gelangen will.

Das Fürstenbild in den nachscholastischen Fürstenspiegeln bis zum Beginn der Renaissance.

Auf die Blüte der Scholastik mit der äußersten Kraftentfaltung intellektueller Gelehrsamkeit, die auch in den Fspgln. Werke geschaffen hatte, die an Klarheit der Begriffe und erschöpfenden Distinktionen einzigartig sind und dadurch ihre große Bedeutung für die Folgezeit erlangten, setzte in Frankreich im 14. 15. Jahrh. eine geistige Ermüdung, bald aber auch schon eine Reaktion ein, die nicht zuletzt in der wiedererstarkenden Mystik zum Ausdruck kommt. Schon das De regimine christiano des Jakob von Viterbo zeigte ja ein Abfallen der Scholastik und trägt damit schon die Anzeichen einer neuen Zeit, was Arquillière ausdrücken will, wenn er sagt: „... ce mélange d'augustinisme et de thomisme achève de donner au De regimine son caractère propre: le caractère d'une oeuvre de transition" (pag. 81). Es liegt im Wesen der Mystik, daß wir von ihr für die Literatur der Fspgl. keine Fruchtbarkeit erwarten dürfen, und so ist das 14./15. Jahrh. in Frankreich an gelehrten Fspgln. von einiger Bedeutung arm; dagegen beschäftigt sich jetzt gerne die *Dichtung* mit der Person des Fürsten, die in einem besonderen Abschnitt Berücksichtigung finden wird. Eine andere Macht auch war in jener Zeit neben das gelehrte Schrifttum getreten, die Rede, die durch die kirchlich-politischen Verhältnisse im damaligen Frankreich eine bis dahin ungekannte Bedeutung erlangt hatte.[1]) Unter ihren Vertretern müssen wir deshalb auch — so merkwürdig es klingt — nach Fspgln. suchen, die ursprünglich nur als gesprochene Rede existierten, dann aber aus praktischen Gründen niedergeschrieben wurden.

Als einer der bedeutendsten politischen Redner und Schriftsteller gilt der berühmte Kanzler und Theologe an der Pariser Universität *Jean Charlier de Gerson,*[2]) von dem uns eine große Anzahl Predigten und Reden, die er vor dem König hielt und in denen er ihm das Bild des wahren Herrschers immer wieder eindringlich vor Augen hält, erhalten sind. Sie wurden kurze Zeit, nachdem sie gehalten waren, zum

[1]) cf. Huizinga, p. 14 ff.

[2]) geboren 1363 in Gerson (Diözese Reims); cf. über sein Leben und seine Persönlichkeit: Schwab; Kunz in Bibl. d. kath. Pädag. XV. Siehe dort die weitere Literatur. Ausg. der Werke Gersons von Ellies Du Pin, Antwerpiae 1706, 5 Bände, die zwar viele Reden nur in schlechter lateinischer Uebersetzung bringt, heute aber noch die gebräuchlichste ist.

größten Teil veröffentlicht, viele allerdings in lateinischer Uebersetzung, und waren im 15. Jahrh. selbst über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt.[3]) Es ist bei ihrer großen Zahl unmöglich, alle Reden, welche die Person des Fürsten zum Gegenstand haben, hier inhaltlich zu analysieren, um die Auffassung Gersons zu veranschaulichen; wir beschränken uns auf zwei der bedeutendsten und umfassendsten, ohne solche spezieller Art, wie z. B. den Sermo coram Rege Franciae pro Justitia, oder den Sermo . . . pro Pace zu berücksichtigen. Daneben haben wir an besonderen Traktaten auf die Vorschläge Gersons für die Erziehung des Dauphin, des späteren Charles VII hinzuweisen.[4]) (Tractatus de considerationibus quas debet habere Princeps, bei Du Pin, III, col. 226—35; Instructiones Joann. Gersonii ad magistrum Joannem Majorem . . . III, col. 235—37). Für das Fürstenbild bei Gerson sind sie von geringer Bedeutung; von besonderem Interesse für uns ist nur die Stelle aus dem Tractatus de considerationibus, an der Gerson über die Lektüre spricht, die der Prinz pflegen soll, weil er hier auch einige ältere Fspgl. nennt: so den Tractatus de viciis et virtutibus in latino (cf. oben unter Peraldus); Tractatus de vic. et virt. in galico, qui dicitur Summa Regis (cf. oben unter La Somme le Roi); Vincencii Speculum historiale (cf. oben unter Vinc. de Beauvais); Liber Aegidii de reg. princ.

Die Reden und Schriften Gersons müssen aus den damaligen Zeitverhältnissen verstanden werden. Es war in Frankreich mit dem Leben der Fürsten sehr schlimm bestellt. Der geisteskranke Karl VI. war nicht fähig, Ordnung und Gerechtigkeit im Lande durchzusetzen, ewiger Streit und Hader unter den Fürsten war die Folge. An den Höfen herrschte schamlose Ueppigkeit und ein Prunk, den das Volk durch unerhörte Steuern zu bestreiten hatte, ohne daß jemand es wagen konnte, diesen Mißständen energisch entgegen zu treten. Wohl hatten einige Theologen wie Jean Courtcuisse oder Jacques Legrand dagegen das Wort vor fürstlichen Personen ergriffen, keiner aber tat es mit zäherer Ausdauer und größerer Gewalt als Gerson. In seiner großen Rede aus dem Jahre 1405, die er im Namen der Universität hielt,[5]) befaßt er sich eingehend mit der Person des Königs, ebenso in derjenigen aus dem Jahre 1413,[6]) welche dieselben Gedanken im wesentlichen wiederholt, dadurch aber eine besondere Bedeutung erlangt, weil hier Gerson die Lehre des Jean Petit über die

[3]) cf. Schwab, p. 457/58.

[4]) cf. Antoine Thomas.

[5]) Du Pin hat nur den lateinischen Text; IV, col. 583—622: „Joann. Gers. . . . solemnis oratio ex parte universitatis Parisiensis in presentia regis Caroli sexti. . . " cf. über ihren Inhalt: Schwab.

[6]) D. P., IV, col. 658—80 (französ. Text). Dadurch, daß uns die erste Rede nur in latein. Sprache vorliegt, erklärt sich das Wechseln von französ. u. latein. Zitaten im Text.

Erlaubtheit des Tyrannenmords zurückweist.[7]) An ihnen kann so am besten das Fürstenbild Gersons erläutert werden.

In beiden Reden setzt er sich mit dem physischen, politischen und geistlichen Leben des Königs auseinander, und zwar folgt er dabei nicht einer bestimmten philosophischen Richtung, sondern er benutzt Gedanken der Bibel und Väter sowohl wie heidnischer Auoritäten; unter allen bevorzugt er besonders Augustinus, um seine Auffassung von Staat und Herrscher zu begründen, ohne jedoch auch die Anschauungen des Aristoteles oder Thomas unberücksichtigt zu lassen. Ferner ist Gerson auch nicht frei von den herrschenden Zeitanschauungen, in denen sich sehr viel Mystisches und Allegorisches findet, das teilweise seinen Ursprung in orientalischen Auffassungen hat. So finden wir seine Ansicht über die Bedingungen eines guten physischen Lebens des Königs schon im Secretum Secretorum: „ . . . primo de vita corporali, quae proportione et harmonia congrua quatuor qualitatum primarum, caliditate, frigitate, humuditate et ficcitate conservatur et manutenetur" (col. 590). (cf. Secr. Secr. bei Langlois, III, pag. 91: „Toute chose corruptible en ce monde est faite de quatre éléments, terre, eau, air, feu, qui ont chacun deux propriétés essentielles (la terre froid eet moîte; l'air chaud et moîte, le feu chaud et sec").

Auch die vita civilis des Königs beruht nach Gerson auf einer Verbindung von vier Eigenschaften, nämlich der vier Kardinaltugenden, welche die justitia civilis et legalis ausmachen. Die justitia faßt Gerson im augustinischen Sinne: „ . . . justitia est omnis virtus, aut nominatur secundum S. Augustinum . . amor Dei, in quem ordinali, jungi et uniri debet omnis virtus" (col. 593). Der König darf deshalb nicht parteiisch sein; er muß die Guten schützen und die Bösen strafen, niemals jedoch dabei die Milde vermissen lassen: „Pareillement, dis-je, que misericorde doit estre gardée avant justice, et justice avant misericorde. Car l'une sans l'autre est sole et dommageuse" (col. 665). Gerson zeigt hier eine klare Abhängigkeit von Vinc. de Beauvais, bei dem wir dieselben Gedanken fast in wörtlicher Uebereinstimmung fanden (Spec. doctr. VII, Kap. 8).

Auch die prudentia muß der König in hohem Maße besitzen, um sich der Schmeichler erwehren zu können, die für ihn die größte Gefahr sind; er soll deshalb immer kluge und rechtschaffene Ratgeber um sich haben. Die prudentia soll ihn aber auch besonders vor Einflüssen bewahren, die den wahren Glauben gefährden können: „Et ante omnia unusquisque Rex aut Princeps Christianus cavere debet, ne per tales informationes in aliquos contra nostram Fidem et sanam doctrinam incidat errores" (col. 606).

[7]) D. P. IV, col. 669 ff.

Die fortitudo des Königs soll sich sowohl in persönlicher Tapferkeit und Ausdauer als auch in der Pflege einer guten Militärmacht zeigen, damit das, was in Klugheit erwogen und als richtig befunden wurde, auch in die Tat umgesetzt werden kann, „alioquin Rex est veluti corpus sine corde et brachiis". Keiner soll gegen ihn die Waffen erheben oder auf eigene Faust Krieg führen können, ohne seine ausdrückliche Erlaubnis.[8]) Der König muß sich deshalb auf sein Heer verlassen können, auf strenge Ordnung und Disziplin sehen, aber auch einen entsprechenden Sold zahlen.[9])

Bei der Erörterung der temperantia warnt Gerson den König und die Fürsten eindringlich vor übertriebenem Prunk und vor Verschwendung. Allzu große Freigebigkeit begünstige das Schmeichlertum und lege dem Volk unerträgliche Lasten auf.

Zeigt Gerson in der Behandlung der vita civilis des Königs seinen Vorgängern gegenüber wenig Originalität — allerdings ist seine ständige Bezugnahme auf die Zeitverhältnisse bemerkenswert —, so läßt sich auch in der Behandlung der vita spiritualis (col. 618—22) seine Abhängigkeit erkennen, obschon gerade hier in der Behandlung der drei theologischen Tugenden die eigene Stellung Gersons am meisten hervortritt. Die erste Vorbedingung für ein gesundes geistliches Leben des Fürsten ist das Unterlassen von allem, was Gott beleidigen kann: „Amez, Sire, et servez Dieu de tout vôtre cueur et vôtre puissance, sans le courroucier par péchié mortel." Die Sünde zieht immer für das ganze Volk Unheil nach sich, Krieg, Hungersnot, Krankheit usf.[10]) Deshalb liegt im Heile des Königs auch dasjenige des Volkes.

Das Fundament des geistlichen Lebens aber ist die vera fides: „ipsa singulariter in Christianissimo rege tam verbo quam facto debet apparere." Sie verlangt auch die demütige Unterwerfung unter Gott, dem der König über seine Regierung Rechenschaft schuldet: „Et ad exemplum sancti Ludovici et omnium aliorum, fides est virtus, quae regem sub Deo humilem efficit, cognoscendo supremum Dei dominum, et quod Deus est is, cui rex de gubernamine rationem sit redditurus." Neben der persönlichen Frömmigkeit hat er auch die Pflicht, alles zu unterdrücken, was den Glauben seiner Untertanen gefährden kann. Deshalb soll er diejenigen, die im Geheimen oder öffentlich falsche Lehren verbreiten, aus dem Lande jagen: „. . . qui seminant malas contra fidem doctrinas, sive publice, sive occulte, sive sub forma ludi et joci, sive ob certam

[8]) An dieser Stelle, wie überhaupt in allen Ausführungen, spielt Gerson sehr stark auf die Zeitverhältnisse an.

[9]) Wir erwähnen das hier, weil diese Gedanken im Rozier des Guerres wiederkehren.

[10]) Wir fanden diese Auffassung schon im Pseudo-Cyprian (cf. dort), und es ist interessant festzustellen, daß sie sich noch bei Gerson wiederfindet. Ueber ihre Ausbreitung im M. A. cf. Bernheim a.a.O.

malitiam. Tales profecto sequi deberet persecutio . . ." Aber auch die Zauberer, Wahrsager, „omnes hi qui superstitionibus utuntur", soll er nicht dulden, weil sie das Vertrauen auf Gott, die spes, die König und Volk auszeichnen soll, untergraben. .Das vollkommene Verhältnis zwischen König und Volk ist die wahre, uneigennützige, gottgefällige Liebe, die caritas, die allein einen dauernden Frieden gewährleistet.

Erinnern uns schon die letzten Gedanken an die Fspgl., die noch ganz augustinischen Geist atmeten, so wird dieser Eindruck noch verstärkt, wenn wir die Auffassung Gersons vom Frieden, wie sie an anderen Stellen seiner Reden zum Ausdruck kommen, in Betracht ziehen. In gleicher Weise wie guten Herrschaft, die sich dadurch von der Tyrannis unter-Augustin bezeichnet auch er die *pax* als Kennzeichen einer scheidet: „Propterea finis regis esse debet in suos subjectos pax, ut describitur in Decretalium prologo, rex pacificus"; (col. 601) „. . . . Dicit sanctus Augustinus super illud: pax Israël, quod est pax." Auch eine andere Stelle sei hier noch angefügt, weil sie klar die augustinische Auffassung vom Fürsten zum Ausdruck bringt. Gerson sagt, die heidnischen Philosophen, wie Plato, Cicero u. a., haben in ihrer Auffassung vom Fürsten geirrt, und zwar „en ce point, qu'ils ne mettoient point la fin de leur gouvernement en Dieu, mais en vaine gloire, ou renommée, ou à autre fin temporelle et terienne comme le declaire S. Augustin . . . C'est à entendre que tellement il gouverne soy et son Royaulme à l'honneur de Dieu et en l'obéissance dessoubs luy . . ., que il puisse regner pardurablement" (col. 664).

Der augustinische Einfluß ist bei Gerson nicht zu verkennen, wenn er auch im übrigen auf aristotelisch-scholastischer Basis steht und auch von anderen antiken Einflüssen nicht frei ist, besonders in seiner Ansicht von der Stellung des Königs im Staate. Er sieht den Staat als natürlichen Organismus, in dem der König das Haupt, die einzelnen Stände die Glieder bilden. Der König kann, wie das Haupt der Glieder, auch nicht der Unterstützung der Stände entbehren, von denen jeder eine besondere Eigenschaft besitzen muß, die für den König notwendig ist. Diese Eigenschaften sind die vier Kardinaltugenden prudentia, justitia, fortitudo, temperantia: „Bene se habebit vita civilis regis, si prudentia sit in consiliariis, fortitudo in militibus, justitia in judicibus . . ." (col. 613). Wenn auch diese Aufteilung auf die einzelnen Stände nicht immer streng durchgeführt ist, so bleibt der Versuch Gersons doch bemerkenswert. Wie wir in der Einleitung ausführten, nimmt man eine Abhängigkeit des griechischen Kardinaltugendsystems von dem indischen Kastensystem an. Gerson geht den umgekehrten Weg und stellt den Zusammenhang auf diese Art wieder her, was zu beweisen scheint, daß er auch im M.A. als solcher empfunden wurde.

So läßt sich für die Fürstenauffassung bei Gerson keine einheitliche Linie festlegen; er verarbeitet mit Hilfe seiner großen Gelehrsamkeit fremdes Gedankengut, christliches sowohl wie heidnisches, ohne einer bestimmten Richtung rückhaltlos zu folgen. Wir konnten starke augustinische Anklänge nachweisen, daneben ließen sich aber auch andere Einflüsse in seiner Auffassung von den Pflichten und Rechten des Königs nicht verkennen. Für keine seiner Ansichten jedoch, auch nicht für die über den Tyrannenmord, trifft zu, was Schwab pag. 426 ausführt: „Gerson steht mit diesen Anschauungen ganz auf dem Standpunkte des Altertums und der aristotelischen Politik, wie dieses namentlich aus der Zeichnung des Tyrannen, dessen Bild er Zug um Zug aus Aristoteles entnimmt, und der Empfehlung der Schrift des Aegidius Romanus von der Regierung des Fürsten erhellt, welche Schrift ihrem gesamten Inhalte nach der Politik, Ethik und Rhetorik des Aristoteles entnommen ist, ohne auch nur Ein spezifisch christliches Motiv zu enthalten, selbst nicht einmal rücksichtlich der Monogamie, die gleichfalls in ihrer Zweckmäßigkeit aus Aristoteles begründet ist." Schwab urteilt hier völlig einseitig, wie das ja auch aus dem Urteil über Aegidius Romanus hervorgeht, dem wir uns ebenfalls in dieser Form nicht anschließen könnten (cf. oben pag. 62). Zweifellos ist Gerson, wie wir schon betonten, in Vielem von Aristoteles abhängig, aber diese Abhängigkeit geht noch nicht einmal so weit wie bei Aegidius, für den jener fast die einzige Autorität ist, sondern die Verbindung mit anderen geistigen Strömungen, besonders der augustinischen, ist für ihn und seine Zeit charakteristisch.

Eine weitere Besonderheit im Fürstenbild Gersons ist seine Abhängigkeit von den politischen Verhältnissen im damaligen Frankreich; daher die starke Betonung der königlichen Macht, die auf ein zuverlässiges Heer gestützt sein soll, und die weitgehende Berücksichtigung der einzelnen Stände, die damals in Frankreich wichtige Faktoren waren. Durch diese Lebensnähe unterscheidet sich das Fürstenbild Gersons von dem des Aegidius Romanus, das allzusehr ins Utopische entrückt erscheint.

Aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. ist auch ein Fspgl. zu erwähnen: *Speculum morale regium, seu De regimine principum,* der bis heute noch nicht veröffentlicht ist und uns deshalb nicht zugänglich war. Er ist Karl VI. gewidmet und von einem französischen Theologen *Robert Gervais* (Robertus Gervasius) verfaßt. Dieser darf nicht verwechselt werden mit Gervais de Canterbury (Dorobornensis), der im 12. Jahr. lebte und eine Gesta regum schrieb, und auch nicht mit Gervais de Tilbury, der im 13. Jahrh. für Otto IV. das bekannte

Werk Otia imperalia verfaßte, in dem ebenfalls Ratschläge für eine gute Regierungsweise enthalten sind. Robert Gervais war Bischof von Senez und gehörte dem Dominikanerorden an.

Daß wir es in den Werken des Robert Gervais tatsächlich mit einem Fspgl. zu tun haben, geht aus den Mitteilungen, die Quétif-Echard,[11]) I, col. 688—906, über die Handschriften machen, klar hervor. Danach lautet der Schlußsatz: „Explicit Speculum morale regium utile ad speculandum, quomodo princeps sit excellens et famosus et virtuosus ac gloriosus: et ad contemplandum culmen regiminis regiae majestatis et utilitatem et praemium ejusdem factum per F. Robertum, episcopum Senecensem, magistrum in theologia ordinis Fratrum Praedicatorum et completum sub anno Domini 1385. . .“ Auch der einleitende Satz aus dem Prolog sei hier noch angefügt, aus dem die Widmung an Karl VI. hervorgeht: „Metuendissimo ac illustrissimo Domino D. Carolo moderno (nempe VI. hujus nominis), divina providentia regi Francorum, F. Robertus. . . .“

An Handschriften nennen Quétif-Echard nur drei (col. 688): „Extat codex Ms. memb. fol. par. in Bib. gymnasii Navarraei Paris. integer et sanus eleganterque scriptus. . . Habetur et in Regia cod. 5372 fol. par. nemb. et in Colbert. cod. 5420 fol. par. memb.“ Das sind die einzigen Mitteilungen, die Quétif-Echard und auch Oudinus über die Handschriften machen; wir müssen uns deshalb mit diesem Hinweis begnügen, ohne auf das Fürstenbild des Robert Gervais eingehen zu können.

Erst im ausgehenden 15. Jahrh. treffen wir in Frankreich — von der Dichtung abgesehen — wieder einen bedeutenden Fspgl. an, den *Rozier des Guerres*,[12]) der unter dem Namen Ludwigs XI. verfaßt ist. Er ist eine der vielen Schriften, die von Fürsten für ihre Söhne geschrieben sind, und die wir schon bei der Behandlung der Enseignemens Ludwigs IX. erwähnten.

Die Eigenartigkeit des Titels erklärt D'Espagnet im Advertissement seiner Aufgabe folgendermaßen: Die Rose ist Königin unter den Blumen, sie ist Symbol der raison und der sagesse. „A cause donques de son excellente vertu, l'Auteur a voulu baptizer du nom spezieux de Rozier son oeuvre, pour par

[11]) Scriptores ordinis Praedicatorum. . . 1721; ergänzt von Coulon, Parisiis 1910—14. cf. auch Oudini Casimiri Commentarius De Scriptoribus Ecclesiae antiquis, Lipsiae 1722, III, col. 1888—90.

[12]) Le rozier des guerres composé par le feu roy Lois XI. de ce nom pour Monseigneur le Daulphin Charles son fils. Mis en lumière sur le manuscrit trouvé au Chasteau de Nerac dans le cabinet du Roy par le Sieur Président D'Espagnet, Conseiller du Roy en ses Conseils d'Estats et Privé. Et en suite un Traitté: De l'institution du jeune prince, fait par ledit Sieur Président D'Espagnet. Paris 1616.

ce mot signifier qu'il est semé et rempli de belles et suaves fleurs, telles que sont les Rozes. En ce sens Jean de Meun a signalé son livre du titre de Roman de la Roze. Raymond Lulle a inscript un de ses meilleurs traittés Le Rozaire." Das Buch ist also einem Rosengarten zu vergleichen, in dem die wertvollsten Arten zu finden sind.

Nach frommen Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Welt, über den Tod und über die Seele werden im 3. Kapitel die Pflichten des Fürsten definiert; er hat für das Wohl des Staates wie der Kirche einzutreten, Gerechtigkeit und Frieden zu erhalten: „. . . .que leur estat et vocacion est pour le bien commun deffendre tant Ecclesiastique que seculier, et de entretenir justice et paiz entre leurs subiects" (pag. 12). Diese Aufgaben werden dann im einzelnen an praktischen Beispielen erläutert; besonders das Kapitel über die Justice ist für das Fürstenbild im Rozier aufschlußreich. „Qui vieult ensuivir justice, il doit amer et craindre Dieu, affin qu'il soit aymé de lui. . . ; homme est juste ainsi, pour aparailler paix et transquilité. Au juste apartient deux choses, voulunté de proffiter à tous, et de non nuyre à aultruy (pag. 15). Die Gerechtigkeit wird hier nur noch teilweise im augustinischen Sinne aufgefaßt und zeigt eine Vermischung mit der antiken Auffassung Ciceros, die sich immer neben der augustinischen im M. A. gehalten hat.

Der König hat das Recht, Gesetze zu geben und aufzuheben, er hat sich aber selbst nach den bestehenden Gesetzen zu richten. „Ung Roy est bon et noble, qui en son Royaulme oste la maulvaise loy, pour y mettre la bonne, et se garde de rompre la loy, qui est proffitable au peuple: car le peuple obeist tousiours au bien-faisant." Ein König, der den Gesetzen nicht folgt, ist deshalb ein Tyrann und verdient seinen Titel nicht. Er ist ein Spiegel für das ganze Volk; von ihm ist auch das Leben seiner Untertanen beeinflußt, was an einem schönen Vergleich gezeigt wird: „.Car ung Roy ressemble à ung grant fleuve, duquel yssent petites rivières et petitz russeaulx, et s'il est doulx et net, les petites rivières et les petitz russeaulx seront nettes et doulces, et s'il est rude et salle, eeles seront rudes et salles." Unter Anlehung an Thomas von Aquin wird dann die Funktion des Königs im Staate mit derjenigen der Seele im Körper verglichen, welche Stelle auch dem Fspgl. des Thomas entnommen ist:[13]) „Le Roy est avecques son peuple, comme l'ame en son corps: si le ame se encline à mal, le corps le ensuit, iouxte le verbe commun, De tel seigneur mesgnée duyte" (pag. 19). Der König muß gelernt haben, sich selbst zu beherrschen und den Rat weiser Männer gerne anzunehmen. „Un sage Roy de bon entendement amende moult et fait bien valloir ses conseilliers"

[13]) De reg. princ. I, Kap. 12.

(pag. 21). Schmeichlern gegenüber soll er verschlossen sein; dagegen gerne ein offenes, wenn auch hartes Wort anhören. Seinen Untertanen gegenüber soll er milde, wahrhaft und gerecht sein: „Si ung Roy est misericors, véritable et juste à son peuple, son regne durera" (ibid.). Zusammenfassend wird dann im letzten Paragraph des 3. Kapitels vom König verlangt, daß seine Regierung auf drei Grundsäulen beruhe: „justice, reverence (qui doit estre au peuple), amour (qui doit estre en l'un et en l'autre)." Damit sind die Ausführungen über die moralischen Eigenschaften des Königs beendet, und es folgen nun praktische Anweisungen zum Kriegführen, die weitaus den größten Raum im Rozier einnehmen. Sie sind teilweise direkt aus des Vegetius De re militari entnommen, besonders aus dem 3. Buch, was ein kurzer Vergleich zeigen soll: Veget. III, cap. 26: „In omnibus proeliis expeditionis conditio talis est, ut quod tibi prodest, adversario noceat, quod illum iuvat, tibi semper officiat." Rozier, Kap. VII, § 7: „En toute bataille la condicion de la fin est est telle: Tu dois tousiours faire ce que est convenable à toy et nuysible à ton adversaire et penser que ce qui luy aide, te nuist tousiours." Ob hier eine französische Uebersetzung oder der lateinische Text des Vegetius benutzt wurde, läßt sich bei der großen Verbreitung der Schrift nur schwer entscheiden.

Einen großen Raum im Rozier nehmen auch Ausführungen ein, in denen gezeigt wird, woran der König den Charakter seiner Ritter äußerlich erkennen kann, ob er tapfer oder furchtsam ist, ob freimütig oder verschlagen usf. (Wichtig ist auch der Gedanke, der hier ausgesprochen wird, daß der König selbst alle Eigenschaften eines „bon chevalier" in sich vereinigen und gleichsam das Ritterideal verkörpern muß). Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß auch der letzte Teil des Secret eine solche Physiognomik bietet. Das gab mir Anlaß zu einem Vergleich des Rozier auch mit dem Secret. Trotz bedeutender Abweichungen ließ sich ein inhaltlicher Zusammenhang ohne weiteres erkennen. Rozier, pag. 61: „Sile Prince avoit quatre principaulx Lieuxtenanz, et que sobz chacum eust dix Vicaires, et sobz chacum Vicaire dix Capitaines, et sobz chacun Capitaine dix dizieniers, et sobz chacun dizienier dix hommes, tous nombrés quarante mille combattans se trouveront." Secr. d. Secr. bei Langlois III, pag. 115: „Les barons sont un élément certain de la prospérité des royaumes. Ordonnes-les par quatre, comme il y a quatre points cardinaux: devant, derrière, à droite, à gauche; ou par dix. Que chaque gouverneur ait dix vicaires en son ost, et chaque vicaire dix dustres en sa rote, et chaque dustres dix doiens, et chaque doien dix hommes. Cela te fera cent mille combattants." Eine Erörterung der quellenkritischen Frage, ob für das Secret und den Rozier eine gemeinsame

Quelle vorgelegen hat, oder ob für den letzteren das Secret benutzt wurde, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Es ist aber unwahrscheinlich, daß die Uebersetzung des Watreford benutzt wurde, da die Bezeichnungen verschieden sind; das schließt aber nicht aus, daß eine andere der zahlreichen französischen Uebersetzungen des Secret benutzt wurde.

Das Fürstenbild im Rozier weicht als Ganzes von demjenigen der übrigen Fspgl. nicht ab; es zeigt aber in sich keine Einheitlichkeit. Die einzelnen Züge sind aus den verschiedensten Quellen zusammengestellt und wahllos aneinandergereiht. Gedanken aus dem Fspgl. des Thom. v. Aquin wechseln mit solchen aus dem Secretum oder der Schrift des Vegetius ab. Besonders starke Anklänge an die Reden und Schriften Gersons lassen sich in der Berücksichtigung der Stände und in den Anweisungen für die Heereshaltung erkennen. Trotz dieser Mannigfaltigkeit der Ansichten läßt sich aber ein Grundzug durch den ganzen Rozier hindurch verfolgen: Friede, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit im Staate zu pflegen. Daraus erhellt, daß Ludwig XI., der wirklich kein Regentenmuster war, und der nur fünf lateinische Wörter zu wissen für notwendig hielt: „Qui nescit dissimulare, nescit regnare", den Rozier nicht geschrieben haben kann; vielmehr geht auch aus den ersten Kapiteln hervor, daß er ihn von mehreren gelehrten Leuten schreiben ließ. So erklärt sich einerseits der mangelhafte Zusammenhang im Rozier, andererseits scheinen diese Männer bei der Zeichnung ihres Fürstenbildes mit der starken Betonung der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und des Friedens gerade das abschreckende Beispiel Ludwigs vor Augen gehabt zu haben, wenn sie auch in der weitgehenden Berücksichtigung des Kriegswesens vielleicht auf ausdrücklichen Wunsch Ludwigs handelten.[14])

Vergleicht man den Rozier mit den Enseignemens Ludwigs IX., so ergeben sich bedeutende Unterschiede. Während Ludwig IX. nur das eine Ziel vor Augen steht, aus seinem Sohn einen gottgefälligen christlichen Herrscher zu machen, so wie ihn die zeitgenössischen Fspgl. forderten, und er ihn selbst verkörperte, finden wir im Rozier zwar auch noch eine Betonung der christlichen Regentenpflichten, daneben aber treten auf breitem Raum rein utilitaristische Anweisungen. In diesem Punkte zeigt der Rozier den früher behandelten Fspgln. gegenüber einen bedeutenden Abstand; es läßt sich in ihm schon etwas von dem Geist verspüren, der kurze Zeit später mit Macchiavelli zum Durchbruch kam.

---

[14]) In späteren französ. Fspgln. wird Ludwig XI. oft als warnendes Beispiel gegen Heuchelei genannt: z. B. in Caraccioli, L. Ant. de: La vraie manière d'élever les princes destinés à régner, 2 Bde., Paris 1788, I, p. 61: „. . . .La vie de Louis XI est la meilleure leçon qu'on puisse donner sur cet article!".

Das Fürstenbild in den Fürstenspiegeln der Dichtung.

Galt unsere bisherige Untersuchung den Fspgln., die einer durchaus gelehrten Literaturart angehören, so soll im Folgenden die französische *Dichtung* des M. A. hinsichtlich solcher Werke, die als Fspgl. bezeichnet werden können, einer kurzen Betrachtung unterzogen werden. Es liegt ja nur allzu nahe, nach Kenntnis des von den Gelehrten gezeichneten Fürstenbildes in der Dichtung nach Vergleichsmomenten zu forschen, um festzustellen, ob die Auffassung der Dichter von derjenigen der Gelehrten beeinflußt ist, und wieweit sie mit ihr Schritt halten konnte. Daß wir im Rahmen dieser Arbeit uns auf eine Auswahl beschränken müssen und gleichsam nur eine Probe geben können, ist bei der Ausdehnung des Stoffgebietes selbstverständlich; es bleibt hier noch ein weites Feld der wissenschaftlichen Forschung.

Bevor wir in die Behandlung der Fspgl. der Dichtung eintreten, sei uns hier schon ein vorläufiger Rückblick auf die behandelten Fspgl. der Prosa gestattet, der die ihnen gemeinsamen Züge des Fürstenbildes, deren Vergegenwärtigung zum Verständnis des Folgenden erforderlich ist, zusammenfassen soll.[1])

Die karoling. Fspgl. zeigten sich in ihrem Fürstenbild in hohem Maße von der augustinisch-gregorianischen Auffassung beeinflußt. Dieser Einfluß ließ sich auch in allen späteren Fspgln. feststellen, wenn auch in verschiedener Stärke und durch andere Strömungen eingeschränkt und variiert. *Superbia-humilitas,* das waren die beiden Gegenpole in der augustinischen Fürstenethik; sie waren die Kriterien der schlechten bezw. der guten Herrschaft und haben sich also durch alle Fspgl. erhalten. Superbia, die regina omnium vitiorum, die Ursünde, das non serviam Luzifers ist typische Grundhaltung des Tyrannen, humilitas mit den ihr verwandten Begriffen der Frömmigkeit, Milde, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit ist kennzeichnend für den guten Fürsten. Daß diese Begriffe ihre augustinische Färbung nicht immer rein erhielten, wurde schon des öfteren angedeutet; ihr Begriffsinhalt und -Umfang ist je nach der Stellung des Autors

[1]) Eine ausführliche Zusammenfassung der behandelten Fspgl. folgt zu Anfang des Schlußkapitels, um Wiederholungen zu vermeiden.

in den einzelnen Fspgln. verschieden; und wieweit die Begriffe orgueil und humilité, die wir auch in den dichterischen Fspgln. als die beiden wichtigsten Gegenpole erkennen werden, sich noch mit der augustinischen superbia und humilitas decken, ist im Einzelfall schwer zu entscheiden.

Wir müssen in der Dichtung einmal Werke unterscheiden, die als wirkliche Fspgl. angesehen werden können, und solche, in denen wohl die Person des Regierenden in irgendeiner Form behandelt wird, die aber keine Fspgl. sind. Es liegt im Wesen der mittelalterlichen französischen Dichtung, daß Erzeugnisse der letzteren Art in großer Anzahl anzutreffen sind, und wir hatten im Laufe der Darstellung schon des öfteren Gelegenheit, auf dichterische Bearbeitungen der Fürsteneigenschaften hinzuweisen. So sei hier noch für die altfranzösischen Chansons de geste die Stelle aus dem Coronement Looys Vers 62 ff. erwähnt, wo Karl der Große seinem Sohn Ludwig Verhaltungsmaßregeln gibt und ihm seine Regentenpflichten aufzählt, welche die gleichen sind, wie die, die in den Fspgln. der Prosa gefordert werden;[2]) aus dem Altprovenzalischen seien die moralischen Ensenhamens[3]) genannt, denen mit gewisser Einschränkung die verschiedenen Arten der Enseignemens und Chastiements im Alt- und Mittelfranzösischen an die Seite gestellt werden können; so das Chastiement d'un père à son fils (Enseignement Trebor) des Robert de Ho, oder das Chastiement des dames mit dem Enseignement des Princes des Robert de Blois u. a. m. Diese Hinweise mögen genügen; denn wir können hier keine systematische Darstellung der ganzen französischen Dichtung des M. A. nach dieser Richtung hin geben, dafür ist das didaktische Element in ihr allzu stark und umfangreich. Wir müssen uns vielmehr auf die Werke der Dichtung beschränken, die als regelrechte Fspgl. angesehen werden können, ohne ihnen ähnliche Erzeugnisse im einzelnen zu berücksichtigen.

Die Fspgl. der Dichtung sind aber von wesentlich anderem Charakter als diejenigen der Prosa. Die Person des Fürsten wird unter anderem Gesichtswinkel gesehen, die Forderungen, die an ihn gestellt werden, erhalten eine besondere Prägung durch die Stellung der Dichter. Viele, wie Watriquet de Couvin, standen als „menestrels" in ihren Diensten und verfochten mit ihren Enseignemens und Miroirs eigene Interessen. Daher auch ihre ununterbrochene Mahnung an die Fürsten, keine Gaukler, Zauberkünstler und ähnliche Leute an ihrem Hofe zu dulden und statt ihrer immer nur rechtschaffene Männer um sich zu haben (cf. Jean de Condé, Du

[2]) Eine Untersuchung der altfrz. Chansons de geste nach dieser Richtung ist z. Z. in Arbeit.

[3]) cf. Bathe, J.

Prince qui croit bourdeurs). Aber auch von diesem persönlichen Element in den dichterischen Fspgln. abgesehen, ist das Fürstenbild ein anderes; meist schwebt den Dichtern ein höfisch-ritterliches Ideal vor, daß sie verwirklicht haben wollen. Gil li Muisis und andere Dichter des 14./15. Jahrh. zeigen in ihren Werken eine bittere Resignation und preisen die Vergangenheit, in der noch echte Ritterlichkeit geherrscht habe.

G. li Muis. „Mais je volray parler dou boin anchyen tempore
Cheli ramenera Dieus, si li plaist, bien encore".[4])

Sie verlangen vom Fürsten Freigebigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrfurcht vor der Frau; daneben Gerechtigkeit, Milde, christliche Demut und Frömmigkeit. Robert de Blois, Raoul de Houdenc (Li romans des eles de Cortoisie), Boudoin und Jean de Condé, Watriquet de Couvin u. a. m., sie alle verlangen ein echt höfisch-ritterliches Fürstenideal.

Ferner unterscheiden sich die dichterischen Fspgl. auch darin von denen der Prosa, daß sie nicht von einer bestimmten philosophischen Richtung getragen werden und ein festes Tugendschema aufstellen; auch die Benutzung der Quellen ist eine andere. Werke, wie die Disciplina Clericalis und das Secretum haben einen größeren Einflußbereich als die philosophischen und staatsrechtlichen Werke, die wir früher als Quellen anzuführen hatten. Es fehlt im allgemeinen das wissenschaftliche Rüstzeug und an seine Stelle tritt die dichterische Phantasie, die viel Sagenhaftes und Legendarisches verwertet und aus dem täglichen Leben und der unmittelbaren Praxis schöpft.

Unterscheidet sich so das Fürstenbild in den Fspgln. der Dichtung in wesentlichen Punkten von dem in den Fspgln. der Prosa, so lassen sich andererseits aber auch gemeinsame Züge herausstellen, und das sind gerade diejenigen, die auch in den Fspgln. der Prosa trotz aller Verschiedenheit immer zu finden waren, *die Züge des augustinisch-gregorianischen Fürstenbildes.* Auch in der Dichtung ist orgueil mit den anderen daraus folgenden Lastern typische Tyranneneigenschaft, humilité aber Zeichen eines guten Herrschers. Diese Tatsache, die im Folgenden durch Beispiele zu erhärten ist, ist sehr bemerkenswert und beweist, daß die augustinisch-gregorianische Auffassung nicht nur eine Sache der Gelehrten war, sondern tatsächlich im M. A. vorherrschte und deshalb auch in der französischen Dichtung ihren Niederschlag gefunden hat.

Wir beginnen die Behandlung der dichterischen Fspgl. mit dem *Enseignement des Princes" des Robert de Blois;* seine Dichtungen,[5]) die in das 13. Jahrh. gehören, stellen die

[4]) Ausg. der Werke von Kerwyn de Lettenhove, Louvain 1882, I, p. 274.
[5]) Ausg. von Jakob Ulrich, Berlin 1889, 3 Bde. cf. Langlois II, p. 176 ff., der die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse kritisch beleuchtet.

wissenschaftliche Forschung vor schwierige Aufgaben, sowohl in sprachlicher Hinsicht, als auch darin, sie gegeneinander abzugrenzen; denn Robert de Blois hat seine kleineren Gedichte in seine späteren größeren Werke hineingearbeitet, so daß z. B. die Histoire Littéraire das Enseignement des Princes als einen Teil seines bekannten Romans Beaudous behandelt.[6]) Auch besitzen wir keine genügende textkritische Ausgabe und sind heute noch auf diejenige von Jakob Ulrich angewiesen, von der Langlois II, pag. 180 sagt: „outre qu'elle est incorrecte, n'est qu'un reecueil de matériaux bruts." Die Bedeutung des R. de Blois für die Literaturgeschichte, deretwegen wir auch auf eine Behandlung seines Enseignement nicht verzichten möchten, wurde schon früh von maßgebender Seite betont.[7])

Das Enseignement des Princes umfaßt nach der Ausgabe von Ulrich 1874 Verse und ist damit wohl der umfangreichste aller Fspgl. der Dichtung. Den Anlaß gaben dem Dichter die Mißstände an den Fürstenhöfen, die er tadeln will, um gleichzeitig die Fürsten über ihre löblichen Pflichten zu belehren. So klagt er denn, daß von der ehemaligen Freigebigkeit heute nichts mehr übrig geblieben und an ihre Stelle Unterdrückung der Armen und Habsucht getreten sei.

Vers 73: „Qui porroit ce des princes croire,
S'il ne v(o)it ou ou oïst la voire,
Qu'a maingier font fermer lor us?"

R. de Blois entwickelt dann ein durchaus ritterliches Fürstenideal. Achtung vor der Frau und Schutz der Kirche sind die vornehmsten Ritterpflichten.

Vers. 549: „Por ce vos di que chevaliers
Doit sainte yglise essaucier,
Garder contre ses enemis."

Charité ist eine weitere wichtige Rittertugend
Vers 555: „. . .qui maint pechié cuevre
Et semont le cuer a bone huevre."

Wir folgen dem Dichter nicht in der Zeichnung seines ritterlichen Ideals, das hinlänglich bekannt ist, sondern stellen hier, wie auch in den folgenden Fspgln. der Dichtung besonders das Gemeinsame mit den Fspgln. der Prosa heraus.

Auch R. de Blois behandelt auf breitem Raum die beiden Gegenpole orgueil und humilité:

Vers 877: „Orguil haiez et orgoillous.
Deus meïsmes les het sor tous,
Et mout out orgoil en despit."

6) H. L. XXIII, p. 735 ff.
7) P. Meyer, Romania, 1887, p. 42 ff.; 1892, p. 109 ff.

Vers 897: Orgoil fut li premiers poichiez.
Don Deus fu premiers corrociez..

Vers 925: Orgoil est si vilaine chose,
Que tot ensi come la rose
Passe de beaute totes flors,
Ausi est orgoil li puors
Et li fiens de totes ordures.

Daß in der Warnung vor dem orgueil die gregorianischen Anschauungen auf den Dichter von Einfluß waren, geht aus den folgenden Versen hervor, wo er Gregor namentlich nennt:

Vers 943: Li apostoilles sainz Grigoires
Nos en dit bien paroles voires.

Der eindringlichen Warnung vor dem orgueil entspricht die starke Betonung der humilité:

Vers 1125: Esgardez, qu'est humilitez,
Con li puples en fu sauvez!
Nule vertuz, c'est veritez,
N'aimme Deu sanz humilitez.
Humilitez est la douçor
De totes vertuz et la flor.
Beautez ne force ne richace
Ne herdemant, savoirs, largesce
Ne vaillent une vert alie,
S'orguil est en lor compaignie.

Alle übrigen Tugenden bringt der Dichter so in Abhängigkeit von der humilité und erklärt sie für wertlos, „s'orguil est en lor compaignie". Sie vor allen anderen fordert er deshalb vom Fürsten. Leider aber läßt der Dichter sich dann später verleiten, des eigenen Vorteils wegen die „largesce" des Fürsten in den Vordergrund zu rücken und sie als Quelle der übrigen Tugenden zu bezeichnen, ein Zug der fast allen Fspgln. der Dichtung eigen ist und der deshalb hier belegt sein soll:

Vers 1615: Orgoil, descorde et felonie
Et covoitise et envie
S'en fuent: ne puent durer,
Ou largesce suet converser.
Car largesce si grant leu tient,
Que de li naist et de li vient,
Concorde, pais, humilitez,
Amors et debonairetez.

Den übrigen Teil des Enseignement nehmen Warnungen ein vor schlechtem Gesinde (losenjors, traïtors", usf.) und vor Habsucht und Mißgunst („avarize, envie"), die auch in

allen Fspgln. der Prosa und besonders in den zeitgenössischen (13. Jahrh.) auftreten, in der Dichtung aber, wie schon erwähnt, besonders stark betont sind.

Vers 1178: Ce est la fins, se est la some:
Princes qui malvais home croit,
Ne dites jai que proudons soit.

Das Enseignement des Princes zeigt so eine fast völlige Uebereinstimmung hinsichtlich des Fürstenbildes mit den zeitgenössischen (frühscholastischen) Fspgln. der Prosa. Was wir am betreffenden Orte über sie ausführten, trifft auch für es zu, allerdings mit den Einschränkungen, die wir oben bereits gemacht haben.

Von ähnlichem Charakter ist das Fürstenbild auch bei *Gilles li Muisis*,[8]) der, zwei Jahre nach dem Tode Ludwigs IX. geboren, die Blüte dieser mustergültigen Regierung gesehen und dann ihren Verfall unter den Nachfolgern Ludwigs erlebt hat. Seine Dichtung klagt deshalb über die augenblicklichen Mißstände und sucht die „boin anchien tempore" wiederzuerwecken, von der er sagt II, pag. 18:

En rois, en dus, en princes et en chevalerie
Régnoit humilité, orgheul n'amoient mie.

Mit Gilles li Muisis hatte in Paris auch gleichzeitig Dante die Universität besucht, und es läßt sich der Einfluß des großen italienischen Dichters bei Gilles erkennen;[9]) auch darin liegt etwas Bemerkenswertes, daß Dante sein Werk „De Monarchia" für eben denselben Heinrich von Luxemburg geschrieben hat, der als einziger von Gilles li Muisis als Vorbild und Ideal aller Fürsten bezeichnet wird.[10]) Aus seinen zahlreichen Gedichten sei hier das *„C'est des estas des princes et des nobles"* erwähnt, das inhaltlich einen vollständigen Fspgl. darstellt und in vieler Hinsicht die gleichen Züge wie das Enseignement des Robert de Blois zeigt. Allerdings treten die ritterlichen Eigenschaften des Fürsten mehr zurück, und statt ihrer werden die religiösen Pflichten stärker betont. Dadurch kommt das Fürstenbild bei G. li Muisis demjenigen der gelehrten Fspgl. noch näher und zeigt ohne Einschränkung eine völlige Gleichheit. Nur wenige Zitate sollen das beweisen.

Der Fürst soll die Kirche achten und sich durch persönliche Frömmigkeit auszeichnen:

I, p. 292: Princes principaument doit amer Sainte-Eglise,
Messes oïr tous jours et que vollentiers lise,
Conseil sage loyal avoeckes li eslise:
Dieus et cescuns en prince si faite cose prise.

8) Ausg. der Werke von Kerwyn de Lettenhove, Louvain 1883, 2 Bde.
9) cf. Introduction d. Ausg. v. K. de Lettenh., p. 2.
10) cf. Introduct., p. 20.

Allen seinen Untertanen soll er zugetan sein:

Princes à toutes gens doit iestre moult afables,
Ses responses donner sages et raïsonnables. . .

Gerechtigkeit muß sein Handeln leiten, damit er durch sie sein höchstes Ziel, die vollkommene Gottesliebe erreichen kann, ein durchaus augustinischer Gedanke:

Ibid. Princes loys et coustumes doit faire bien tenir,
Chiaus k'on voit avoir droit, en leur droit soustenir,
Justice de trèstous en tous temps maintenir:
Autrement ne poet princes à l'amour Dieu venir.

Dieselben Gedanken kommen auch in den Dichtungen des *Watriquet de Couvin*[11]) zum Ausdruck, der in seinen Werken von den Fürsten verlangt „la soumission à Sainte-Eglise, la loyauté, la justice envers tous, mais surtout la sainte protection du pauvre et du petit, la bravoure, la largesse, le respect des femmes, 'la courtoisie', c'est à dire la dignité, l'élégance et la distinction réunies, et enfin, la sympathie éclairée pour ces humbles serviteurs, dont le 'mestier' consiste à composer. ."[12])

Wir besitzen von ihm mehrere Dichtungen, die man als Fspgl. bezeichnen kann; so *„Li dis de l'ortie"* (Dis des princes), wo er aus der vornehmen Abstammung der Fürsten ihre besonderen Pflichten begründet; in den *„Enseignemens du jone fil de prince"* betont er besonders den Einfluß der Umgebung und warnt den Prinzen vor Gauklern und Possenreißern.
Von ungleich größerer Bedeutung aber ist sein *„Mireoirs aus Princes"* in 1022 Versen. Der Dichter kleidet hier vorsichtigerweise seine Belehrungen in eine Erzählung ein, um nicht den Zorn seines Herrn auf sich zu lenken:

Vers 1: En cours des rois, des dux, des contes,
Doit on les biaus diz et lez contes
Et les examples raconter
Pour les bons instruire et donter
. . . . . .
se voult Watriqués entremetre
D'une matire en rime metre
C'uns princes li conta jadis. . . . .

Ein guter und frommer König (onques mieudres princes ne fu), dessen Regierungsweise Watriquet ausführlich schildert, hatte einen Bruder, dem er wegen seiner ernsten Pflichtauffassung ein Dorn im Auge war. Der gute König aber will seinen Bruder zu einer besseren Einsicht bringen und versetzt ihn deshalb einige Stunden in Todesangst. Als dieser den Grund seines Todes erfahren will, antwortet ihm der

[11]) Ausg. der Werke von A. Scheler, Brüssel 1868. cf. dort über sein Leben und seine Dichtung. cf. H. L. XXXV, p. 349 ff.
[12]) Scheler, p. V.

König, indem er ihm die Pflichten eines guten Regenten vor Augen hält, der immer daran denken soll, daß er Gott über sein Tun und Lassen Rechtfertigung schuldig ist.

Die Lehren, die Watriquet den guten König aussprechen läßt, zeigen den übrigen Fspgln. der Dichtung gegenüber wenig Originalität. Besonders stark allerdings ist im Fürstenbild Watriquets der religiöse Einschlag. Die Verantwortung der Fürsten Gott gegenüber, der ihnen das Volk anvertraut hat, damit es in Tugend zum ewigen Ziele geführt werde, wird immer wieder betont. Persönliche Vollkommenheit ist deshalb erste Fürstenpflicht, und so sagt der gute König:

Vers 726: Dont me couvient, par bien ouvrer,
Aquerre les bonnes vertus
Dont Diex a les bons revertus.

Bei dieser Einstellung des Dichters kann es nicht wundernehmen, daß auch er besonders stark die humilité betont und vor dem orgueil eindringlich warnt.

Vers 230: Car il n'est si despite chose
Ne riens ou monde qui pis vaille
C'orgueilz, se ce n'est em bataille,
Ne dont on soit si escharniz
Princes, donques or te garniz
Et t'avise seur ce chastoi,
C'orgueilz ne s'enracine en toi.

Auch *Eustache Deschamps,*[13]) zeichnet in seinen Werken das gleiche Fürstenbild; er hat sein ganzes Leben an Fürstenhöfen verbracht, woraus sich die große Zahl seiner Gedichte erklärt, in denen er das Leben der Fürsten zum Gegenstand nimmt. Besonders seit dem Tode Karls V. und dem Regierungsantritt Karls VI. hat er dem letzteren in zahlreichen Balladen, Chançons royaulx, Lays, usf. die Pflichten eines guten Regenten vorgehalten.[14])

Obwohl ein Gegner des Papstes, den er als Antichrist bezeichnet, mahnt auch er zum Gehorsam und demütiger Unterwerfung unter die Kirche.

Bal. 75: Princes, qui veult faire son sauvement
Rende s'a Dieu, Saint Poul ce nous descript;
Le monde laist; car, a mon jugement,
Servir a Dieu est regner, si c'om dit.

Er mahnt ferner, gerecht zu sein, besonders den Armen gegenüber, Barmherzigkeit und Demut zu üben, sich vor Stolz und Hochmut in acht zu nehmen, ebenso vor Grausam-

[13]) Oeuvres complètes publ. par Queux de Saint Hilaire (Société des anc. textes, Paris 1878—1903, 11 Bde.).

[14]) cf. Bd. XI, p. 253 ff., wo sich nähere Angaben über diese Dichtungen Deschamps' befinden.

keit und Habsucht, übermäßigen Prunk zu meiden, seine Soldaten gut zu belohnen, freigebig und wahrheitsliebend zu sein. Der Fürst soll sich einen hohen Bildungsgrad verschaffen, um seiner Umgebung gegenüber selbständig zu sein, und auch Deschamps führt den Satz an, der uns aus früheren Fspgln. bekannt ist: „Roi sans lettre est comme asne couronné".[15])

In der Ballade *„Devoirs d'un prince"*, (auch in den Balladen *„Qualités que doit avoir un prince"*, *„Bien morale pour princes"*, im „Lay du Roy") hat er mit wenigen Strichen ein vollständiges Fürstenbild entworfen, aus der hier die wichtigste Stelle angeführt sei:

Vers 10: Premier il doit Dieu et l'Eglise amer,
Humble cuer ait, pitié, compassion,
Le bien commun doit sur touz preferer,
Son peuple avoir en grant dilection,
Estre saige et diligent,
Verite ait, tel doit erstre regent,
Lent de punir, aux bons non fere ennuy,
Et aux mauvais rendre droit jugement
Si qu'on voie toute bonte en lui.

Kein anderer Dichter des 15. Jahrh. in Frankreich hat in seinen Werken die Person des Regierenden mehr zum Gegenstand genommen, als *Georges Chastellain*.[16]) Eine Behandlung seiner Werke, die als Fspgl. angesehen werden können, würde eine besondere Arbeit verlangen, und es ist unmöglich, ihnen auf engem Raum gerecht zu werden. Wir müssen uns deshalb auch hier auf einige Hinweise beschränken und die Fspgl. Chastellains für eine spätere Untersuchung zurückstellen.

Durch sein nahes Verhältnis zum burgundischen Fürstenhof nahm Chastellain an dem Leben der Fürsten lebhaften Anteil und er versäumte es nicht, bei gegebenen Gelegenheiten sie an ihre Pflichten zu ermahnen.

Von seinen Werken, die man als Fspgl. bezeichnen kann, sei hier erwähnt der *„Miroir des nobles hommes de France"* oder der *„Traité par forme d'allégorie mystique sur l'entrée du roy Loys en nouveau règne"*, oder auch *„Le Prince"*, in dem Chastellain Ludwig XI. scharf angreift, wozu Meschinot eine ebenso scharfe Antwort verfaßte.[17]) Auch schrieb man früher Chastellain eine *„Instruction d'un jeune prince"* und *„Enseignements paternels"* zu; es gilt aber heute als unwahrscheinlich, daß er sie geschrieben hat.

[15]) cf. oben unter Giraldus Cambrensis und Vinc. de Beauvais.
[16]) Ausg. der Werke von Kerw. de Lettenh., Brüssel 1861—65, 7 Bde.
[17]) cf. Band VII, p. 456 ff.

Der interessanteste Fspgl. Chastellains ist sein *„Advertissment au Duc Charles, soubs fiction de son propre entendement parlant à luy-mesme“*, das wir hier kurz berühren wollen.

Hermann Knust gibt im Jahrb. f. Roman. und Engl. Literatur IX, 1868, pag. 294 ff. eine Beschreibung einer Escorialhandschrift L—11—13, deren Inhalt er als zwei Visionen bezeichnet, die sich ähnlich wie der Quadrilogue des Alain Chartier auf den Regierungsantritt Philipps des Kühnen von Burgund beziehen. Nach den Mitteilungen Knusts fehlt dieser Handschrift der Titel, und so sagt Knust auch nichts über den Verfasser der Schrift aus. Wir können aber mit Bestimmtheit behaupten, daß der Verfasser Chastellain ist, und die von Knust beschriebene Handschrift eine Abschrift des Advertissment au Duc Charles. Denn beide zeigen eine inhaltliche und wörtliche Uebereinstimmung, soweit es sich aus den Angaben von Knust verfolgen läßt. Es ist deshalb auch mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß auch die zweite Vision, die in der Handschrift den Titel *„Le lyon couronné“* trägt, eine Abschrift eines Gedichtes von Chastellain ist, obwohl es sich unter seinen Werken nicht ermitteln läßt. Es könnte aber eine Abschrift eines verlorenen Gedichtes von Chastellain sein.

Es sei hier eine kurze Inhaltsanalyse des Advertissement nach den Mitteilungen von Knust gegeben, aus der gleichzeitig die Richtigkeit unserer Behauptung hervorgehen soll.[18]) Der unbekannte Dichter war durch den Tod seines Herrn, Philipps von Burgund, in großer Trauer und Sorge um seinen Nachfolger. Da wird ihm eine seltsame Vision zuteil; als er wieder erwacht, schreibt er alles, was er gesehen, sofort nieder und empfiehlt es seinem Herrn. Der Inhalt der Vision ist folgender: der Dichter sieht Herzog Karl von einer großen Zahl Männer und Frauen umringt, die alle einen Namen tragen und zu dem Herrscheramt Karls in Beziehung stehen, Vor ihm liegt auf den Knien „une dame“, die Selbsterkenntnis, die ihm einen Spiegel vor Augen hält und mit ihren Ermahnungen passend den Anfang macht, indem sie Karl seine edle Abkunft ins Gedächtnis ruft. Weiter treten dann auf die Personen „peur de mal faire“, „aigre desir de bien faire“; „vergogne instructif“ rät von schlechten Taten ab. Es folgen „parfonde pensee“, „convoitise d'honneur“, „noblesse de corage“, „haultain propos“ u. a. m. Bei der Vorstellung der „necessite publique“, die sich durch Schreien bemerkbar gemacht hat, wird ausgeführt (fol. 18 r.) „la seule felicite des princes pend en la felicite de leurs subgez et la felicite de leurs suppoz en la prudence et vertueux usage des princes.“

---

[18]) cf. zu dem Folgenden den Text des Advertissement, publié d'après le ms. 120 de la Bibl. Laurentienne à Florence, collationné sur les mss. de Paris, Bibl. imp. Dupuy, 724, 1217 et 14386, im 7. Bd. d. Ausg. v. Kerw. de Lettenh.

Vor den Personen, die Täuschung, Betrug usf. verkörpern, wird Karl eindringlich gewarnt, dagegen wird ihm eine Person mit den vier Namen „regard a son devoir, regard a sa vocation, a sa glorieuse fortune, a multitude de divers grans exemples" empfohlen und daran ein längerer Exkurs über die Pflichten des Regenten geknüpft. Augustus, Tiberius, Karl der Große werden ihm als Muster vorgestellt. In einem geschickten Vergleich mit einem Blinden, der die „difference du blanc au noir" nicht kennt, und auch „ne scet que c'est de tenebres", wird der „prince ignorant" getadelt, wobei das blanc auf vertu, und das noir auf vice übertragen wird: „A qui acompaingerons nous l'aveugle? A ung prince ignorant. A quoy le blancq et le noir? A vertu et a vice. A quoy clarte et tenebres? A glorieusement ou obscurement vivre, a vivre en prudence et en grant aguet, ou a vivre en nonchaillance subtile a sy mesmes" (fol. 30. v.). Im Anschluß an diesen Vergleich wird dann ausgeführt, was ein Herrscher wissen muß, und nach einer nochmaligen eindringlichen Mahnung an Karl, seinen Vorfahren nachzueifern, schließt der Dichter mit der Warnung, daß Gott ihn eines Tages nach seiner Regierung richten werde.

Diese Ausführungen mögen genügen, um zu beweisen, daß es sich bei der von Knust gemeinten Escorialhandschrift tatsächlich um eine Abschrift des Advertissement handelt. Das Fürstenbild im Advertissement und auch in den anderen Fspgln. Chastellains hat bekannte Züge. Der Satz z. B., daß das Glück der Fürsten von dem ihrer Untertanen abhängig ist, hatte schon in den scholastischen Fspgln. eine starke Betonung erfahren und war in der Folgezeit immer stärker ausprägt worden (z. B. bei Gerson). Auch die geforderten Fürsteneigenschaften sind die üblichen, und nur in der originellen Art der Darstellung, in der Tatsache z. B., daß der Dichter einen Spiegel verwendet und so die buchstäbliche Bedeutung eines Fspgls. trifft, liegt das Bemerkenswerte des Advertissement.

Hart an der Schwelle des 16. Jahrh. und schon im Morgenrot der Renaissance schrieb *Jean Meschinot* seine *„Lunettes des Princes"*,[19]) die aber wegen der allegorischen Darstellung und der primitiven Komposition zur mittelalterlichen Dichtung gerechnet werden müssen. Auch inhaltlich zeigen die Lunettes eine Verwandtschaft mit der älteren Dichtung und ein Rückschreiten hinter die eines Eustache Deschamps oder Chastellain. Gerade deshalb aber ist Meschinot für uns von einiger Bedeutung, als er noch in der aufgehenden Renaissance die mittelalterliche Auffassung vom Fürsten zum Ausdruck bringt.

[19]) Ausg. von O. de Gourcuff, Paris 1890 (Cabinet du bibliophile XXXV).

Die Lunettes des Princes sind kein einheitlicher Fspgl. sondern es muß, wie La Borderie[20]) nachweist, der erste Teil als Autobiographie des Dichters bezeichnet werden, während der zweite als Fspgl. angesehen werden kann, aber viel jünger ist.

Der Dichter, der an seinem Schicksal verzweifelt, versinkt nach einem Gebet in einen Traum, in welchem ihm die Raison erscheint und ihm ein Buch mit dem Titel Conscience überreicht, die vier Kardinaltugenden Prudence, Justice, Force, Tempérance sind äußerlich an dem Buch versinnbildet. Um diesen Sinn zu verstehen, gibt die Raison dem Dichter „des Lunettes", die für alle Menschen, besonders aber für Fürsten bestimmt sind: „Entre toutes aultres personnes, celles Lunettes sont très convenables aux papes, empereurs, rois, ducs et aultres grans seigneurs qui soubz Dieu ont administration de grans pays et peuples". Die Erörterung der Kardinaltugenden gibt dem Dichter Gelegenheit, den Fürsten ihre Pflichten vorzuhalten; daß ihm dabei noch das mittelalterliche augustinische Ideal vor Augen steht, wird aus den folgenden Zitaten erhellen. In Gerechtigkeit und Frieden soll der Fürst sein Volk regieren.

Pag. 78: Seigneur, qui as souverain regne,
Gouverne tes subjetz en paix,
Fay que justice sur eulx regne . . .

pag. 81: Seigneur, tu es de Dieu bergier,
Garde ses bestes loyaulment.

Vor Hochmut soll er sich inachtnehmen und demütig sein:

pag. 61: Orgueil est prince de noz vices
. . . . . .
Tout mal de luy vient et despend.

pag. 79: Orgueil t'est du tout interdit,
Pour ce d'humilite te remembre,
Chascun quiert de Dieu estre membre.

Wahre Herrschaft ist so gleich Dienen:

Le pape aussi se dit servant.
. . . . . .
Il t'est par ce point enseigneur,
Que servant tu te doys tenir,
Pour justice et paix maintenir.

(cf. Aug. De Civ. Dei, XIX, 14: „ . . . In domo coelestis civitatis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare.")[21])

[20]) Jean Meschinot, sa vie et ses oeuvres (Bibl. de L'Ecole des Chartes LVI, Paris 1895.

[21]) cf. auch oben p. 138 unter Eust. Deschamps.

Auch bei Meschinot nehmen die Klagen über Unterdrükkung der Armen und die Mahnungen zur Milde und Freigebigkeit den größten Raum ein, die wir hier aber übergehen können. Darüber hinaus jedoch läßt sich in der Auffassung Meschinots eine nahe Verwandtschaft mit der augustinischen nicht verkennen. Die Lunettes des Princes reihen sich so in den Geist der übrigen Fspgl. ein trotz ihrer unmittelbaren Nachbarschaft mit einer neuen Zeit.

Zum Schluß der Behandlung der Fspgl. in der Dichtung sei noch auf das fr. Ms. 146 der Bibl. Nat. hingewiesen, das französ. und latein. Gedichte eines *„Mestre Gefroi de Paris"* enthält, von denen einige, wie die *„Avisemens pour le Roy Loys"* als Fspgl. anerkannt werden müssen.[22]) Dieses Ms. wurde bis heute nur teilweise (Le Roman de Fauvel) veröffentlicht, weshalb wir hier auf die Beschreibung der Histoire Littéraire angewiesen sind. Gefroi de Paris war zweifellos Geistlicher, was aus seiner leidenschaftlichen Parteinahme für die Kirche hervorgeht, und schrieb zu Beginn des 14. Jahrh.

In den „Avisemens", die an Louis le Hutin gerichtet sind, klagt der Dichter darüber, daß soviel über die Geistlichkeit geschimpft werde und bittet den König, diesem Gered keinen Glauben zu schenken; vielmehr soll er es als seine vornehmste Pflicht betrachten, nach dem Beispiel eines Constantin, Ludwig d. Hl. ein Schützer der Kirche zu sein. Ebenso soll er sich vor Schmeichlern hüten und nur rechtschaffene Menschen in seiner Umgebung dulden.

Von den übrigen Gedichten dieses Ms. sei noch erwähnt *„Du Roy Phelipe qui ores regne"*; eine Stellungnahme ist bis zur Veröffentlichung nicht möglich. Das Gleiche gilt für das französische Ms. 24432 der Bibl. Nat., das als zweite Nummer ein *„Dit du Roy"* enthält, worin die im M. A. geläufigen Ratschläge des Aristoteles für Alexander erörtert werden. Es scheint aber sicherer, dieses Gedicht nicht Gefroi de Paris, sondern Watriquet de Couvin zuzuschreiben, den wir bereits behandelt haben.[23])

[22]) cf. darüber H. L. XXXV, p. 327 ff.
[23]) cf. H. L. XXXV, p. 343.

Ergebnis und Ausblick auf die späteren Fürstenspiegel.

Ueberblicken wir noch einmal die lange Reihe der behandelten Fspgl., so läßt sich einmal in ihrer äußeren Entwicklung folgendes feststellen: durch das nahe Verhältnis, in welchem die Frankenherrscher und später die französischen Könige zur Kirche standen, finden wir auf französischem Boden schon früh ein reges Interesse der Geistlichkeit für die Person des Herrschers, das sich in zahlreichen Ermahnungsbriefen an die verschiedenen Fürsten äußert. Dazu kommt, daß die französischen Könige schon früh von den Päpsten als Schirmvögte der Kirche gegen ihre äußeren und inneren Feinde angesehen wurden und sie sich auch selbst als solche fühlten; daraus erwuchsen ihnen besondere Pflichten, wie das in der kirchlichen Salbung äußerlich gekennzeichnet ist, und es erklärt sich dadurch auch das Bemühen der Geistlichkeit um ihre Person in Wort und Schrift. Hier liegen die Anfänge und die Wurzeln der französischen Fspgl. Mit der karoling. Renaissance treten dann neben die vereinzelten Mahnbriefe schon längere Traktate, in welchen den Regenten der „königliche Weg" vorgezeichnet wird mit der Mahnung, ihn zu beschreiten; die Schriften des Smaragd, des Jonas von Orléans usf. berechtigen so, von einer Fspgl.-Literatur zu sprechen.

Mit dem Ausklingen der karoling. Renaissance hört auch diese Fspgl.-Literatur auf, und erst um die Regierungszeit Ludwigs IX. finden wir wieder eine größere Anzahl Fspgl. in einem verhältnismäßig kleinen Zeitraum. Bieten diese frühscholastischen Fspgl. schon alles Wissenswerte über den Staat und den Regenten, so war es doch der Hochscholastik vorbehalten, ihm eine vollendete Form zu geben und systematische Werke von großem Ausmaß zu schaffen. Obwohl diese eine große Zahl von Nachahmungen hervorriefen, vermissen wir doch mit dem Zurückweichen der Scholastik auch selbständige Fspgl. in größerer Zahl, was aus den Zeitverhältnissen zu erklären ist. Denn durch die nahe Stellung der Dichtung im 14./15. Jahrh. zu den Fürstenhöfen hat sie auch teilweise das Erbe der Fspgl. übernommen und es um eine große Zahl vermehrt.[1])

[1]) Eine systematische Untersuchung über die Fspgl. der Dichtung ist noch zu schreiben; wir mußten uns bei dem Umfang unseres Themas mit einigen Hinweisen begnügen.

Die inhaltliche Entwicklung der Fspgl. erscheint eng verbunden mit der allgemeinen geistigen Entwicklung auf französischem Boden. Die karoling. Fspgl. haben noch rein kirchlichen Charakter, es sind schriftliche Predigten für Fürsten, die aus ihnen vor allem gute Christen machen wollen. Das Fürstenbild in ihnen ist beherrscht von augustinisch-gregorianischem Geist, der alle anderen Einflüsse ausschaltet. Der Fürst ist seinem Volke gegenüber Stellvertreter Gottes, woraus sich seine und der Untertanen Pflichten ergeben.

In der folgenden Zeit wird das augustinische Fürstenbild mehr und mehr von anderen Strömungen, besonders aus der Antike, durchsetzt; die zunehmende Beschäftigung mit antiken Autoren brachte das mit sich. Die Frage nach dem Unterschied zwischen einem guten Fürsten und einem Tyrannen gewinnt an Bedeutung, und im Zusammenhang damit wird auch die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmords heftig diskutiert. Man sucht nach dem Ursprung der Herrschaft überhaupt, um von dort aus den Pflichtenbereich des Fürsten zu erfassen, wobei man zu verschiedenen Ergebnissen kommt. Die nachkaroling. oder frühscholastischen Fspgl. zeigen deshalb keine Einheitlichkeit des Fürstenbildes mehr in allen Punkten. Im wesentlichen jedoch bleiben auch sie noch unter augustinischem Einfluß.

Mit Thomas von Aquin und der Hochscholastik aber zieht ein anderer Geist in die Fspgl. auf französischem Boden ein; in den scholastischen Fspgln. herrscht der Aristotelismus vor; auf dem Wege des spekulativen Denkens sucht man die letzten Ursachen auch der Pflichten und Rechte des Herrschers zu ergründen. Aegidius schafft im Anschluß an Aristoteles eine klar abgestufte Fürstenethik; jede Fürstentugend wird in ihrem absoluten Wert und in ihrer Zweckmäßigkeit wohl begründet, das Fürstenbild klar umrissen; daß auch dieses noch augustinische Züge trägt, konnten wir an Beispielen feststellen. Von dem erbitterten Kampf zwischen Papsttum und Königtum sind auch die Fspgl. naturgemäß beeinflußt, und die Abgrenzung der geistlichen und weltlichen Machtsphäre spielt in den scholastischen Fspgln. eine große Rolle.

In der nachscholastischen Zeit zeigt sich auch in den Fspgln. eine Abkehr von der spekulativen Erfassung des Fürstenbildes. Der große Kanzler Gerson bemüht sich in seinen Predigten und Schriften, den Fürsten wieder praktische Verhaltungsmaßregeln zu geben.

Das Fürstenbild in der französischen Dichtung des M. A., soweit wir sie zum Vergleich heranzogen, zeigt in wesentlichen Zügen eine Uebereinstimmung mit demjenigen der Fspgl. in der Prosa; wenn es naturgemäß auch einen starken höfisch-ritterlichen Einschlag hat, so lassen sich doch auch in ihm Einflüsse der augustinischen Gedankenwelt nicht verkennen.

Damit wird auch für die mittelalterlichen Fspgl. auf französischem Boden der Prosa sowohl wie der Dichtung die Ansicht Bernheims bestätigt (I, pag. 50): „Das Gesamtbild, das Augustinus von dem christlichen Vorgesetzten, dem Herrscher, im Gegensatz zum unchristlichen Tyrannen entworfen hat, ist durch manche Züge vervollständigt und schärfer markiert, das typische Musterbild des mittelalterlichen Herrschers geworden."

Für die mittelalterlichen Fspgl. auf französischem Boden war die innige Verbindung von Politik und Moral charakteristisch. Höchstes Ziel des Fürsten war die echte Gottesliebe, die persönliche Vollkommenheit verlangte, letztes Ziel seiner Politik, auch bei seinen Untertanen die Bedingungen für diese Gottesliebe zu schaffen; die Politik war so in Abhängigkeit gebracht von der Moral. Im theozentrischen Geist des M. A. bemühten sich auch die Autoren der Fspgl., zu zeigen, daß alle Gewalt von Gott stammt, und daß alle Gewalt und jedes Gemeinschaftsleben auch zu Gott wieder hinführen muß. Alle Maßnahmen des Fürsten mußten so nach einem unendlichen Ziel hinstreben, zu Gott.

Mit Beginn des 16. Jahrh. wird diese Tradition unterbrochen und bald klafft eine weite Kluft zwischen dem M. A. und der neuen Zeit. Von Italien her kamen die ersten Vorstöße gegen die mittelalterliche Geisteshaltung; von hier aus trat die Renaissance ihren Siegeszug durch Europa an und führte als Symbole in ihrem Zuge mit sich Erdgebundheit und Abkehr vom transzendentalen M. A., starkes Kraftgefühl und damit unüberwindliches Selbstvertrauen, Streben nach unsterblichem Ruhm. An die Stelle des theozentrischen M. A. tritt die geozentrische neue Zeit. Damit verlieren auch die Begriffe wie Politik und Moral ihren mittelalterlichen Inhalt und geraten in Gegensatz. Machiavellis Il principe erscheint so nur eine Anwendung des Zeitgeistes auf den Gegenstand der Fspgl., die in ihrer extremen Art aus den politischen Verhältnissen des damaligen Italiens geboren ist. Er bedeutet in der Literatur der Fspgl. den offenen Bruch mit dem M. A. An die Stelle des obersten Zieles „Gott" tritt der Staat als Selbstzweck. Machiavelli will den Fürsten nicht in erster Linie zum tugendhaften Menschen ausbilden, sondern zum tüchtigen Staatsmann; wohl verlangt auch er vom Fürsten moralische Qualitäten, aber nur soweit sie nicht die Politik beeinträchtigen, d. h. er trennt die Moral von der Politik und kommt zu dieser Trennung durch die starke Betonung menschlicher Unvollkommenheit, die den Fürsten im Staatsinteresse zu Maßnahmen zwingt, durch die er mit der Moral in Konflikt gerät.

Der Einfluß Machiavellis auf die französischen Fspgl. der Folgezeit ist nicht so groß wie man erwarten sollte. Wohl läßt sich der Einfluß seiner Theorien nicht verkennen,[2]) im allgemeinen aber nehmen die Autoren scharf dagegen Stellung.[3]) Hier zeigt sich besonders, was in der Einleitung schon angedeutet wurde, daß die starke katholische Tradition in Frankreich bedeutende Aenderungen des christlichen Fürstenideals, wie es durch die karoling. Fspgl. aufgestellt wurde, nicht zugelassen hat.

Die Fspgl. in Frankreich in den folgenden Jahrhunderten sind sehr zahlreich. Der Humanismus mit seiner starken Betonung des Individuums zeigt naturgemäß eine Vorliebe für die Ausbildung der Fürsten. Von den Fspgln. dieser Zeit sei hier die *„Institution du Prince" von Guillaume Budé* erwähnt.[4]) Budé als Humanist verlangt vom Fürsten Pflege der Wissenschaft und persönliche Bildung, im übrigen ist sein Fürstenbild das gleiche wie das der früheren Fspgl.; von demjenigen Machiavellis unterscheidet es sich durch seinen sittlichen Ernst und von dem des Erasmus in der *„Institutio Principis Christiani"* durch größere Lebensnähe.

Das 17. Jahrh. in Frankreich war auch für die Fspgl. das bedeutendste; denn das Erscheinen von Fspgln. erweist sich in hohem Maße von der Stellung des Königtums abhängig; je bedeutender seine Macht ist, um so mehr fühlen sich die Gelehrten bewogen, den König mit ihrem Rat zu unterstützen. Allerdings wird der Charakter der Fspgl. im 17. Jahrh. durch die starke Betonung der Fürsterziehung etwas verändert. Bedeutende Männer, wie Bossuet[5]) und Fénelon, waren in der Fürstenerziehung tätig und haben ihre Gedanken darüber schriftlich niedergelegt (Bossuet: Politique tirée de l'Ecriture Sainte; De l'institution du dauphin. Fénelon: Les Plans de gouvernement; Examen de conscience sur les devoirs de la royauté; Télémaque). Auch von anderen Prinzenerziehern des 17. Jahrh. sind uns eine große Anzahl solcher Schriften bekannt.[6]) Des Yvetaux verfaßte ein Gedicht „L'institution du prince" für den Sohn Heinrichs des Vierten; Héroard schrieb eine „Institution du prince" für Ludwig XIII., H. de Péréfixe eine „Institutio principis ad Ludovicum XIV, F. de la Mothe le Vayer: „De l'instruction de monsieur le dauphin (Louis XIV)", Fleury, der Lehrer Ludwigs XV. „Avis au Duc de Bourgogne", ein Unbekannter „L'art d'élever un prince".[7]) Ferner seien hier aus dem 17. Jahrh. noch einige Fspgl.

[2]) cf. Mazeres.

[3]) Auch in Spanien fehlt es nicht an Protesten; cf. z. B. Ribadeneira: De religione et virtutibus principis christiani adversus Machiavelli, Madrid 1597.

[4]) cf. Triwunatz.

[5]) cf. Floquet.

[6]) cf. Druon.

[7]) cf. Münch, p. 130 ff., 316 ff.

genannt: G. de Balzac „Le Prince", Pelletier „La leçon du prince", Duguet „L'institution d'un prince", Godeau „Le Catéchisme royal", Nicole „De l'éducation d'un prince", ohne daß wir hier auf eine Behandlung dieser Schriften eingehen können.[8])

Auch für das 18. und 19. Jahrh. lassen sich in Frankreich eine große Anzahl Fspgl. und Fürstenerziehungsschriften nachweisen, so von Voltaire, von Mirabeau Vater und Sohn, Fontenay, de Vareilles, Caraccioli, de Vaublanc, Delacours; Condillac mit seinem „Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme" in 22 Bänden dürfte wohl das umfangreichste Werk dieser Art geschrieben haben.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, wie groß die Anzahl der Fspgl. in der französischen Literatur ist.[9]) Leider hat man ihnen bis heute nicht die nötige Beachtung geschenkt, und so hat jede wissenschaftliche Untersuchung noch große Vorarbeiten zu leisten. Es bleibt eine dankbare Aufgabe der Zukunft, die Geschichte der Fspgl. in den einzelnen Literaturen zu schreiben; denn Fspgl. sind eine wichtige Fundgrube für die Geisteshaltung der vergangenen Jahrhunderte, da jede geistige Umschichtung sich nicht zuletzt in den Anschauungen von Staat und Fürst äußert. Fürstenspiegel sind Zeitspiegel und bieten somit für die Literaturgeschichte wertvolle Aufschlüsse.

[8]) Wie groß das Interesse für die Fürstenerziehung in Frankreich im 17. Jahrh. war, beweist auch die Tatsache, daß sogar die Académie Française im Jahre 1676 ein Preisausschreiben veranstaltete über das Thema „L'éducation de Monseigneur le Dauphin".

[9]) Auch in der italienischen und spanischen Literatur gibt es eine große Anzahl Fspgl.; zu den spanischen Fspgl. cf. Blacky II, p. 398 ff.

Literatur-Verzeichnis.

Das nachstehende Literaturverzeichnis enthält die Werke, die im Text nur mit dem Namen der Autoren angegeben sind. Die übrigen Quellen und besonders alle erwähnten Fspgl. sind im Text mit vollständigem Titel angegeben, damit das Literaturverzeichnis nicht einen allzu großen Raum einnimmt und dadurch unübersichtlich wird. Aus diesem Grunde mußte auch die Angabe allgemeiner Werke, wie Fachlexika, Bibliographien usf., die zum Aufsuchen der Fspgl. in großer Zahl herangezogen wurden, auf die wichtigsten beschränkt bleiben. In den Fußnoten des Textes wird aber auf die betreffende Literatur hingewiesen. Für das im Text häufig vorkommende Wort Fürstenspiegel empfahl sich die Abkürzung „Fspgl."

Antoniades, B., Entstehung und Verfassung des Staates nach Thomas von Aquin, Diss. Lpzg. 1890.

Aster, Fr., Das Verhältnis des altenglischen Gedichtes „De regimine principum" von Thomas Hoccleve zu seinen Quellen, Diss. Lpzg. 1888.

Augustinus Aur., De civitate Dei, ed. Dombart-Kalb, Lpzg. 1928.

Bathe, J., Die moralischen Ensenhamens im Altprovenzalischen. Ein Beitrag zur Erziehungs- und Sittengeschichte Südfrankreichs (Beil. z. Jahresber. über das Gymnasium zu Warburg, 1906).

Benoist, Ch., Machiavel et le Machiavélisme (Rev. d. Deux Mondes, 1. Juni 1906; 1. Mai 1907).

Bernheim, E. (I.) Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, Tübingen 1918.

Bernheim, E. (II.), Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins (Deutsche Ztschr. f. Geschichtswissenschaft (jetzt Histor. Vierteljahresschr.), Jahrg. VII, 1896-97).

Blacky, R., The History of Political Literature from the Earliest Times, London 1855, 2 Bde.

Booz, F., Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, Diss. Frbg. i. Br. 1913.

Bouillé, A., Commentaires politiques et historiques sur le Traité du Prince (Mach.), Paris 1827.

Bourret, E., Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson . . . Paris 1858.

Budinsky, Al., Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876.

Chevalier, U., Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1907.
Carlyle, R. W. and A. J., A History of Mediaeval Political Theory in the West, Edinburgh and London, 1903—28, 5 Bde.
Chérot, H., Trois éducations princières au XVIIe siècle, Lille 1896.
Compayré, G., Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle, Paris 1879.
Courdaveaux, V., Aegidii Romani de regimine principum doctrina, Paris 1857 (Thèse).
Denis, M. J., Histoire des idées et des théories morales de l'antiquité, Paris 1856.
Druon, H., Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons de France, Paris 1897, 2 Bde.
Euler, A., Das Königtum im afrz. Karlsepos, Marbg. 1886.
Fehr, J., Ueber die Entwicklung und den Einfluß der politischen Theorien, Innsbr. 1854.
Figgis, J. N., The Theory of the Divine Right of Kings. Prince Consort Diss. 1892, Cambridge Historical Essays No. 9, 1896.
Floquet, A., Bossuet, Précepteur du Dauphin, Paris 1864.
Förster, F., Die Staatslehre des Mittelalters (Allgem. Monatsschrift f. Wissenschaft und Literatur, Jahrg. 1853).
Friedrich, R., Vincentius von Beauvais als Pädagog. Diss. Lpzg. 1883.
Glöckner, G., Das Ideal der Bildung u. Erziehung bei Erasmus, Hab.-Schr. Lpzg. 1889.
Grabein, P., Die afrz. Gedichte über die verschiedenen Stände der Gesellschaft, Diss. Halle 1893.
Grasberger, L., Erziehung und Unterricht im klass. Altertum, Würzbg. 1881, 3 Bde.
Hake, P., Die christliche Idee des Königtums, Paderborn 1864.
Heinrichs, H., Die Könige. Entwicklungsgeschichte des Königtums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Lpzg. 1852.
H. L. — Histoire Littéraire de la France . . ., Paris; bis 1927,
Hubrich, E., Fränkisches Wahl- und Erbkönigtum zur Merowingerzeit. Diss. Königsbg. 1889.
Huizinga, J., Herbst des Mittelalters, München 1928.
Janet, P., Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Paris 1887, 2 Bde.
Jubinal, A., Nouveau recueil de contes, dits fabliaux et autres pièces inédites des 13e, 14e, 15e, siècles, Paris 1839.
Kampers, F., Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee (Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskde, Jahrg. 1915, Bd. 17).

Kern, F., Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter (Mittelalterl. Studien Bd. I, H. 2, Lpzg. 1904).

Knust, H., Ein Beitrag zur Kenntnis der Eskorialbibliothek (Jahrb. f. roman. u. engl. Philol., IX u, X, 1868—69).

Kühne, A., Das Herrscherideal des Mittelalters u. Kaiser Friedrich I. (Leipziger Studien aus dem Geb. d. Gesch., V, 2, Lpzg. 1898).

Kunz, Fr. X., Pädagogische Schriften von J. Ch. Gerson, übersetzt u. mit Einleitung vers. (Bibl. d. kath. Pädag. Bd. 15, 1904).

Kraus, Fr. X., Aegidius von Rom. (Oesterr. Vierteljahrschr. f. kath. Theol. I. Jahrg., Wien 1862).

Langlois, Ch. V., La vie en France au moyen âge du 12e au milieu du 14e siècle, Paris 1928, 4 Bde.

Lilienfein, H., Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger; ein Beitrag zur mittelalterl. Weltanschauung (Heidelberg. Abhandlg. H. 1, 1902).

Lossen, M., Die Lehre vom Tyrannenmord in d. christl. Zeit (Festrede i. d. Sitzung der bayer. Akademie d. Wissensch. München 1894).

Macchiavelli, Niccolo, Der Fürst (Il principe). Uebersetzt u. eingeleitet v. F. Blaschke, Lpzg. 1924).

Mante, A., Aegidius Romanus, De regimine principum, eine mittelniederdeutsche Version; übers. u. herausg. Lund 1929.

Manitius, M., Lateinische Literatur des Mittelalters, (Hdbuch der Altertumswissenschaft IX, II, 1—3).

Matter, M., Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836, 3 Bde.

Mazeres, N., De Machiavel et de l'influence de sa doctrine sur les opinions, les moeurs et la politique de la France pendant la révolution, Paris 1816.

Meine, O., Gregors VII. Auffassung vom Fürstenamte im Verhältnis zu den Fürsten seiner Zeit. Diss. Greifswald 1907.

MG.= Monumenta Germaniae historica (u. die üblichen Abkürzungen).

M.=*Migne*, Patrologiae cursus completus ... series latina.

Mirbt, E., Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreites. Diss. Lpzg. 1888.

Mohl, R., von, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen 1868, 3 Bde.

Münch, W., Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, München 1909.

Napolski, St. von, Höfische Erziehung und höfisches Wesen im Mittelalter (Südfrankreich), Charlottenburg 1892.

Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.

Paris, G., La littérature française au moyen âge, Paris 1888.

Rust, E., Die Erziehung des Ritters in der altfranzösischen Epik, Berlin 1880.

Sandrogk, L., Das Fürstenideal in der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung, Diss. Münster 1931 (noch nicht gedruckt).

Schlosser, Chr., Vinz. v. Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen u. ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen u. gelehrten Bildung in Frankreich. . . Frankfurt a. M. 1819, 2 Bde.

Scholz, R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen (Kirchenrechtl. Abhandlg. Stuttgart 1903).

Schubert, E., Die Staatslehre Johannes v. Salisbury. Ein Beitrag zur Staatsphilosophie des Mittelalters. Diss. Erl. 1897.

Schwab, J., Johannes Gerson, eine Monographie, Würzbg. 1858.

Seidel, B., Die Lehre vom Staate beim hl. Augustinus. Diss. Breslau 1910.

Théry, A., Histoire de l'éducation en France. Paris 1858, 2. Bde.

Tiralla, H., Das augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims, Diss. Greifswald 1916.

Thomas, A., Jean de Gerson et l'éducation des Dauphins de France. Etude critique, suivie du texte des deux de ses opuscules et de documents inédits sur Jean Majoris, précepteur de Louis XI. Paris 1930.

Triwunatz, M., Guillaume Budé's De l'institution du prince, Ein Beitrag zur Geschichte der Renaissancebewegung in Frankreich (Münch. Beitr. zur rom. u. engl. Philol. XXVIII, Erlangen u. Lpzg. 1903).

Troeltsch, E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (Histor. Bibl. Bd. 36, Berlin u. Münch. 1915).

Vogt, F., Das Kaiser- und Königsideal in der deutschen Dichtung des Mittelalters (Marburg. akadem. Reden 19, 1908).

Voigt, G., Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin 1893 2 Bde.

Vorländer, F., Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavells, Marbg. 1855.

Werminghoff, A., Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit (Histor. Zeitschr., neue Folge 53, 1902).
Werner, F., Königtum u. Lehnswesen im französischen Nationalepos (Rom. Forsch. (Vollmöller) XXV, 1908).
Werner, K., Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883.
Zöckler, O., Die Tugendlehre des Christentums, Gütersloh 1904.

Lebenslauf.

Ich, Josef Röder, Sohn des Schulrats Franz Röder und seiner Frau Emilie geb. Gräber, bin geboren am 22. Juli 1909 in Merzig an der Saar. Bis zu meinem neunten Lebensjahre besuchte ich die Volksschule und dann bis zur Quinta das Progymnasium in Merzig. Von Ostern 1920 an besuchte ich das humanistische Gymnasium in Sankt Wendel, das ich Ostern 1928 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um an der Hochschule mich dem Studium der romanischen Philologie, der Geographie, des Lateinischen und der Philosophie zu widmen. Die ersten vier Semester studierte ich an der Universität in Freiburg i. Br., das folgende an der Unisiversität in Innsbruck, seit dem Wintersemester 1930/31 an der Westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster i. W. Meine Lehrer in Freiburg waren die Herren Professoren Hassinger, Heiß, Honecker, Immisch. In Innsbruck die Herren Professoren Brüch, Kalinka, Metz. In Münster die Herren Professoren Beckmann, Heinermann, Kabitz, Lerch, Mecking, Münscher, Schöne, Wust.

Ihnen allen spreche ich meinen ehrerbietigsten Dank aus. Zu ganz besonderem Dank bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Th. Heinermann, verpflichtet, der mir die Anregung zu vorliegender Arbeit gab und mir zu jeder Zeit mit Rat und Tat gerne zur Seite stand.